AL-TASAMOH



شتاء
1423هـ
2003م
1

التسامح مجلة تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية في سلطنة عمان وتهدف إلى تحقيق الغايات التالية :

١. ترسيخ الإسلام الذي يقوم على التسامح وحق الاختلاف وتعددية وجهات النظر.
٢. إعادة الاعتبار للاجتهاد بوصفه مسألة حيوية في الفكر الإسلامي من أجل تجديد ذاته في مواجهة العصر ومتغيراته.
٣. العمل على إصلاح مواطن الخلل في الفكر الإسلامي وفتح المجال لتصورات إسلامية تصدر عن وحدانية لا تشوبها شائبة، وتسعى لتجسيد رؤى مستنيرة، بعيداً عن التعصب.

قواعد النشر

- تنشر «التسامح» الدراسات والمقالات الفكرية التي تتسم بالعمق والموضوعية، وتضيف جديداً للمعرفة.
- يشترط في البحث أن لا يزيد حجمه على عشرة آلاف كلمة، وأن لا يكون منشوراً من قبل.
- يخضع ترتيب مواد المجلة عند النشر لاعتبارات فنية محضة، لا علاقة لها بقيمة الدراسة أو بمكانة صاحبها.
- الأبحاث التي ترسل إلى المجلة لا تعاد إلى أصحابها، نشرت أم لم تنشر، والمجلة ليست ملزمة بإيضاح أسباب عدم النشر.
- يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية، وفق النظام المعمول به في المجلة.
- ما تنشره «التسامح» من بحوث يعبر عن وجهة نظر أصحابها، ولا يمثل وجهة نظر «التسامح» أو الجهة لتي تصدر عنها، بالضرورة.



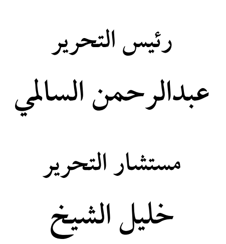
AL - TASAMOH

التسامح

فصليّة فكريّة إسلاميّة تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينيّة

سلطنة عُمان – مسقط
ص . ب: ٣٢٣٢، الرمز البريدي ١١٢ روي
وزارة الأوقاف والشؤون الدينيّة
مجلة التسامح

هاتف : (00968/642296)
البريد الالكتروني:



المحتوى





نحو خطاب إسلامي متوازن

1

كان حلماً تحول إلى واقع مجسّد، وأمنية خرجت من عالم الأمنيات إلى عالم الواقع المشخص الذي نراه ونلمسه، ثم نختلف بعد ذلك في قراءته وتفسيره وتحليله. كذلك ولدت التسامح فكرة ثم مجلة تسعى إلى قراءة الواقع واستشراف المستقبل، ومنبراً فكرياً مفتوحاً للدراسات والبحوث التي تقرأ الخطاب الإسلامي من منطلقات علمية موضوعية، بعيداً عن شراك الرؤى الأيديولوجية التي تظن نفسها تمتلك الحقيقة والوعي، وإن كانت تصدر في معظم الأحيان عن رؤى مشوهة ووعي مزيف.

إن اختيار التسامح ليكون اسماً لهذه المجلة، لهو خير دليل على الآفاق التي نرجو أن نبلغها. فهذا الاسم يأخذ من الإسلام الحنيف أكثر سماته بروزاً في نصوصه وفي تاريخه. فإذا كان الإسلام دين التوحيد الخالص الذي لا تشوبه شائبة، فإن هذا الدين العظيم أنشأ حضارة متميزة تقوم على حرية الاعتقاد:

﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾ البقرة ٢٥٦

﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾ يونس ٩٩.

وتعطي للآخر المختلف شريعته وحصانته، لأن الإسلام يقرر وحدة الأصل الإنساني، ويثبت الكرامة للإنسان، ولا يضيق بالرأي الآخر :

﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحـدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم﴾.

لقد حفل تاريخ الإسلام بالاجتهـادات والاختلافات، ولكن الإسلام ظل قادراً بما يملكه من تسـامح قارّ في تكوينه ونظمه علـى استيعـاب ذلك كله ليصنع حـضارة تقوم على التوحيـد والإيمان بالخالق، سبحانه وتعالى، إيماناً خالصـاً مثلما تقوم على عمارة الدنيا والإيمان باليوم الآخر.

2

التسامح إذن مجلة عربيـة إسلامية واسـعة الآفاق، تصـدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية في سلطنة عمان، ولكنها غير محددة ببـقعة جغرافية بعينها. بقدر ما هي فضاء مفتوح للأقلام الجادة في إطار الدراسات الإسلامية.

إن أبرز الدوافع لصدور **التسامح** تتمثل في قناعتنا بأن الفكر الإسلامي يحتاج إلى مزيد من المنابر الفكرية الراقية، التي تصنع مساحة حرة للكتابة الجادة، البعيدة عن التـجريح و الابتـذال والإسفـاف، وتسهم في تـرسيخ الوعي الفكري لدى القـارئ، وتعيد الأمـل إلى المسار الحضاري لهذه الأمـة الذي غدا مسكوناً باليـأس والإحباط، وتسـهم في إزالة العـوائق التي تكبل الفكر، وتعطل الاجـتـهاد، بعـيـداً عن الخطاب الحماسي وبلاغته وما يتحلى به من وثوقية قاطعة.

فـ **تسامح**، مـن هذا الباب تسعى إلى الارتقاء بالخطاب الإسـلامي نحو آفاق حضارية، واستقطاب رؤى فكرية منهجية، هي أقرب إلى النسبية منها إلى الإطلاقية، وإلى الواقعية منها إلى التعصب و إلى البناء منها إلى الهدم.

إن **لتسامح** تؤمن بأن التـعـددية الفكرية هي دليل حـيوية الأمـة، وصحـتهـا، وقدرتها على النـهوض. ولعل التجربة الحضـارية الزاهية التي عرفهـا التاريخ العربي الإسلامي، تـقوم شاهد عـدل على ذلك. ولكن **التسامح** وهي تعي بأننا نعـيش في عـالم غدا صـغيـراً بفـعل ثورة الاتصالات، ويتـقـاسم معنا فـيـه الفضـاء و المصيـر والثروات والحـياة فـرقاء كـثيـرون، نتفق مـعهم تارة، ونخـتلف معـهم في كثـير من

الأحيان، أقول إن التسامح وهي تعي ذلك الاختلاف، وضرورته في حركية النمو والإبداع، تسعى إلى تعظيم القواسم المشتركة، لأن البشر حين يختلفون يغفلون عن تلك القواسم، ويعنون بما يميز بعضهم عن بعض. أي أنهم يهتمون بما يفرقهم ولا يجمعهم، ليغدو الاختلاف سبيلاً إلى الافتراق. وعندما يعظم الخلاف بين الناس تبدأ الثقافات لغة اختزال الآخر، وتنميطه والحديث عنه على نحو يسلبه جوهره الإنساني الذي كرمه الخالق، عز وجل، بصرف النظر عن لونه ووطنه ومعتقده.

ومن هذا المنطلق ستسعى التسامح إلى صناعة مناخ فكري إيجابي، بعيد عن السلبية، لأن ثقافة النهوض والتجديد يقتضيان رؤى إيجابية لا يجدي فيها النقد العدمي والسوداوية المدمّرة.

3

إن المسلم المعاصر يعاني – دون ريب – من إشكالات كثيرة في علاقته بالعالم والعصر والثقافات الأخرى. وقد ودعنا القرن العشرين وها نحن أولئك نستقبل القرن الواحد والعشرين ونحن نحمل معنا ثقافة إسلامية مأزومة، يخافها العالم، وتخافه، وتستشعر الكثير من العجز، وفقدان المرونة . وقد أدى ذلك كله إلى ميلاد ثقافة مشغولة باختراع آليات الدفاع عن الذات، فضلاً عن التوجس من التراث الإنساني المعاصر. ولهذا فإن التسامح ستسعى لكي تؤسس لإطار معرفي تناقش فيه قضايا العصر وآفاقه المتعددة، حتى لا نظل خارج العصر، كما ستسعى إلى الإعلاء من شأن البعد العقلي في التعامل مع تلك القضايا وما تطرحه من مسائل جديدة.

فخطاب التسامح هو خطاب يؤمن بأن الإسلام دين توحيد وهداية ورحمة وسلام، وهو دين الفطرة المنسجم مع النفس الإنسانية، يعظم جوانب الخير في الإنسان ويعي جوانب الضعف فيه، ويسعى لبناء شخصية إنسانية متوازنة محبة للعلم والبحث والتفكر، تؤمن بالوحدانية ولكنها تحترم تعددية الاجتهاد. مثلما تحترم تصورات الآخر، وتحاورها دون استعلاء ودون شعور بالنقص في الوقت نفسه.

وخطاب التسامح كذلك هو خطاب الرؤية المتوازنة على شتى الصعد العلمية والاجتماعية والإنسانية، التي تتجاوز الخطابات التي تلوذ بالماضي، أو تهرب إلى المستقبل، وتفضي في النهاية إلى القفز على الواقع وتجاهل ما ينطوي عليه من

مشكلات. وهذا يعني أن التسامح ترفض التقوقع في لحظة زمنية بعينها. لأن هذا التقوقع يؤدي إلى رؤية لا تاريخية مثلما ترفض الرؤى الاطلاقية التي تلغي الاختلافات والتنوعات بين الناس. هذه التنوعات التي عبّرت عنها الحضارة الإسلامية من خلال التنوع في إطار الوحدة.

إن التسامح تسعى إلى بلورة الخطاب الإيجابي المستنير لتنشأ أجيال تمتلك وعياً تنتفي فيه الازدواجية بين الثقافة التقليدية والحديثة، وتصدر عن رؤية إسلامية حضارية سمحة، وتتعمق في وجدانها أبعاد المواطنة المنتمية إلى المصالح العليا للأمة بعيداً عن دوامات الجدل والصراع وما يخلفه ذلك الصراع من ضياع للوقت والمال والفرص لبناء مجتمعات متقدمة، تختفي منها المظاهر السلبية كالأمّية والبطالة وغيرها من العلل والآفات.

4

لقد شكلت العلاقة مع الآخر نقطة محورية في الخطاب الإسلامي المعاصر، وقد أعاد هذا الخطاب، في مراحله المتباينة في العصر الحديث، ترتيب أوراقه في ضوء علاقة ملتبسة مع الآخر، وأياً كانت أبعاد تلك العلاقة وأسبابها فإن مسألة الانفصال عن الآخر صارت غير ممكنة ليس بسبب تقدم وسائل الاتصال التي حولّت العالم إلى قرية كونية، بل لأن طبيعة الحياة المعاصرة في المجالات المتباينة كالعمل والاقتصاد والقانون والإدارة والطب والحاسوب وتنظيم المدن تقود إلى هذا الاشتباك والتداخل على المستويين الفكري واليومي وفي ظل تلك العلاقة المعقدة تبلورت مقولات الغزو الثقافي، ونهاية التاريخ، وصراع الحضارات. وأفضت إلى رؤى إطلاقية تحتاج إلى الكثير من المراجعة والتأمل وإعادة الفحص، ونأمل أن تتولى مناقشة ذلك أقلام باحثين تمتلك الكفاءة والمعرفة بروح العصر، ومشكلات الأمة، وتقدم مقاربات مبدعة لتلك الإشكالية.

5

لقد بدأنا حديث التسامح بالحديث عن الأمنيات، وها نحن ننتهي بالحديث عن

الأهداف، وبين الأمنيات و الأهداف فرق كبير. فـإذا كانت الأمنيات ثمرة لعالم يمور بالأحلام فـإن الأهداف هي ثمـرة التخطيط العـقلي الواعي، الذي يخرج المسـألة من إطارها الفردي إلى إطارها العام.

لهذا تدعو التسامح إلى إعادة الفعالية الحضارية للخطاب الإسلامي على حد تعبير المفكر الجزائري مالك بن نبي رحمه الله فقد نبه في غير كتاب من كتبه إلى أن المسلم لم يتخل عن عـقيدته، ولكن عـقيدته تجردت من فـاعليتهـا. وليست المشكلة، كمـا يرى ابن نبي، أن نعلم المسلم عقـيدة يملكهـا بل المهم أن نرد إلى تلك العقـيدة فاعليتها، وتأثيرها الاجتـماعي. وفي كلمة واحدة: «إن مشكلتنا ليست في أن نبرهن للمسلم على وجود الله، بقدر ما هي أن نشعره بوجوده».

وباختصار فإن التسامح منبـر فكري يسعى إلى إعادة تثقيف القارئ العربي - والمسلم - مـعرفـياً ومنـهجـياً على نحـو لا يتـعارض مع ثوابت الإسـلام، ويعي في الوقت نفسه ثقافة العالم وطبيعة العصر.

ومن الله جل وعلا نستمد العون

والله ولي التوفيق

مستشار التحرير
خليل الشيخ



التسامح في الإسلام

محمود حمدي زقزوق ◆

تمهيد :

الإسلام دين عـالمي يتجـه برسالتـه إلى البشرية كـلها ، تلك الرسالة الـتي تأمر بالعـدل وتنهى عن الظلم وتـرسي دعائم الـسلام في الأرض و تدعـو إلى التـعـايش الإيجابي بين البشر جميعـاً في جو من الإخاء والتسامح بين كل الناس بصرف النظر عن أجناسهم وألوانهم ومعتقداتهم . فالجميع ينحدرون من «نفس واحدة»[١] .

وعالمنا اليوم في أشد الحاجة إلى التسـامح الفعال والتعايش الإيجابي بين الناس أكثـر من أي وقت مضى نظراً لأن التقـارب بين الثقافـات والتفاعل بين الحـضارات يزداد يوماً بـعد يوم بفضل ثورة المـعلومات والاتصالات والـثورة التكنولوجـية التي أزالت الحواجز الزمانية والمكانية بين الأمم والشعوب حتى أصبح الجميع يعيشون في قرية كونية كبيرة .

والإسلام دين يسعى من خـلال مبادئه وتعاليـمه إلى تربية أتباعـه على التسامح إزاء كل الأديان والثـقافات . فـقد جـعل الله الناس جمـيعاً خلفـاء في الأرض التي نعيش فـوقها ، وجعـلهم شركاء في المسؤولـية عنها ، مسـؤولين عن عمارتهـا مادياً

◆ وزير الأوقاف في جمهورية مصر العربية.

ومعنوياً – كما يقول القرآن الكريم – : ﴿هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها﴾[٢] أي طلب منكم عمارتها وصنع الحضارة فيها . ومن أجل ذلك ميز الله الإنسان بالعقل وسلحه بالعلم حتى يكون قادراً على أداء مهمته وتحمل مسؤولياته في هذه الحياة .

ولهذا يوجه القرآن الكريم خطابه إلى العقل الإنساني الذي يعد أجل نعمة أنعم الله بها على الإنسان . ومن هنا فإن على الإنسان أن يستخدم عقله الاستخدام الأمثل ، وفي الوقت نفسه يطلب القرآن من الإنسان أن يمارس حريته التي منحها الله له والتي هي شرط ضروري لتحمل المسؤولية ، فالله سبحانه لا يرضى لعباده الطاعة الآلية التي تجعل الإنسان عاجزا عن العمل الحر المسؤول . فعلى الإنسان إذن أن يحرص على حريته وألا يبددها فيما يعود عليه وعلى الآخرين بالضرر .

ومن شأن الممارسة المسؤولة للحرية أن تجعل المرء على وعي بضرورة إتاحة الفرصة أمام الآخرين لممارسة حريتهم أيضاً، لأن لهم الحق نفسه الذي طلبه الإنسان لنفسه . وهذا يعني أن العلاقة الإنسانية بين أفراد البشر هي علاقة موجودات حرة يتنازل كل منهم عن قدر من حريته في سبيل قيام مجتمع إنساني يحقق الخير للجميع .

وهذا يعني بعبارة أخرى أن هذا المجتمع الإنساني المنشود لن يتحقق على النحو الصحيح إلا إذا ساد التسامح بين أفراده ، بمعنى أن يحب كل فرد فيه للآخرين ما يحب لنفسه .

التسامح الإيجابي الشامل :

ولا شك في أن وعينا بأننا خطاءون[٣] يواكبه في الوقت ذاته وعينا بمسؤوليتنا التي ترتكز عليها كرامتنا الإنسانية ، الأمر الذي يمكننا من السلوك القويم المتسامح حيال الآخرين الذين يشاركوننا في الإنسانية والذين ينبغي أن يربطنا بهم رباط التضامن الإنساني المشترك . والتسامح – كما ألمحنا – يقوم على الاعتراف بحرية وكرامة كل إنسان . ونحن مطالبون أخلاقياً ودينياً أن نكون متسامحين مع كل البشر بغض النظر عن انتماءاتهم العرقية والثقافية والدينية والآيديولوجية .

ولا يكتفي الإسلام بتعليم أتباعه هذا التسامح الشامل بوصفه شرطاً من شروط

السلام الضروري للمجتمع الإنساني ، بل يطلب منهم أيضاً الالتزام بالسلوك العادل الذي لا يقبل بالآخر فحسب ، بل يحترم ثقافته وعقيدته وخصوصياته الحضارية . وخير وصف يمكن أن نطلقه على هذا التسامح أنه تسامح إيجابي وليس تسامحاً حيادياً . وفي هذا يقول القرآن الكريم : ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرّوهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين﴾(٤) .

ومن الملاحظ في هذه الآية - وفي آيات أخرى كثيرة - أن القرآن لم يستخدم أسلوب الأمر بطريق مباشر وإنما استخدم أسلوب التنبيه والتوجيه الذي يتطلب استخدام العقل الإنساني . ومن عادة القرآن أن يعالج المشكلات بطريقة متدرجة تتفق مع ثقافة كل فرد . والإسلام لا يريد أن يقول للناس كلاما ليحفظوه ويعملوا به بطريقة آلية ، وإنما يريد تربية النفس وتحقيق الذات والعمل المسؤول الذي يؤدى عن اقتناع .

ويشتمل النص القرآني الذي أوردناه على ثلاثة أمور أولها : أن الله سبحانه وتعالى لم ينه عن التسامح مع الآخرين ، وثانيها : أن التسامح مع الآخرين الذين لم يعتدوا على المسلمين والتعايش الإيجابي معهم بالبر والقسط هو العدل بعينه ، وثالثها: التأكيد على أن من يسلك هذا السبيل يحظى بحب الله سبحانه وتعالى .

وبهذا الأسلوب المقنع الذي يخلو من الإكراه على فعل شيء ما أو الامتناع عنه تصل الرسالة القرآنية - رسالة التسامح - إلى النفس في يسر وسهولة ، وتحقق الهدف المطلوب وهو التسامح بين الناس على أوسع نطاق .

التسامح والتعدّديّة :

ومن هنا لا يجوز أن ينظر إلى اختلاف الجماعات البشرية في أعراقها وألوانها ومعتقداتها ولغاتها على أنها تمثل حائلاً يعوق التقارب والتسامح والتعايش الإيجابي بين الشعوب . فقد خلق الله الناس مختلفين ﴿ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك﴾(٥) ، كما يقول القرآن الكريم . ولكن هذا الاختلاف بين الناس في أجناسهم ولغاتهم وعقائدهم لا ينبغي أن يكون منطلقاً أو مبرراً للنزاع والشقاق بين الأمم والشعوب ، بل الأحرى أن يكون هذا الاختلاف والتنوع دافعاً إلى التعارف والتعاون

والتآلف بين الناس من أجل تحقيق ما يصبون إليه من تبادل للمنافع وتعاون على تحصيل المعايش وإثراء للحياة والنهوض بها . ومن هنا يقول القرآن الكريم : ﴿وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا﴾[٦] . والتعارف هو الخطوة الأولى نحو التآلف والتعاون في جميع المجالات .

وحتى يمكن الوصول إلى هذا الهدف كان لابد من إيجاد وسيلة للتفاهم وتبادل المشاعر والأفكار بين الناس . فكانت اللغة التي يتخاطب بها الناس ويعبرون بها عن أغراضهم ومشاعرهم وأفكارهم . ويعد التفاهم عن طريق اللغة أسلوباً راقياً للتواصل بين البشر وتبادل الأفكار الذي يؤدي إلى تبادل المنافع فيما بينهم .

ولا يجوز أن يؤدي الخلاف في الرأي أو في الفكر أو في الاعتقاد إلى إفساد ما بين الناس من علاقات . وهذا ما يعبر عنه القول المشهور : «الخلاف في الرأي لا يفسد للود قضية» . وكما أعطي لنفسي الحق في أن يكون لي رأيي الخاص ووجهة نظري المستقلة فكذلك ينبغي أن أعطي الحق ذاته للآخر . فمن حقه أيضاً أن يكون له رأيه الخاص ووجهة نظره المستقلة ، بل ومن حقه أن يكون له معتقده المختلف . فكل فرد في هذا الوجود له شخصيته المستقلة . وقد أعطانا الله رمزاً لهذه الاستقلالية يتمثل في عدم اتفاق بصمة إبهام فردين في هذا الوجود مع بعضهما . فالخلاف في الرأي إذن شيء طبيعي وليس أمراً شاذاً .

ومن هنا فإنه لا ينبغي أن يضيق المرء صدرا بالآراء المخالفة لرأيه ، ليس فقط في مجال الأمور اليومية العادية ، بل حتى في أمور الدين والفكر والسياسة . فلا يجوز لطرف من الأطراف أن يدعي لنفسه أنه وحده الذي يملك الحق المطلق وأن غيره يقف في الطرف المقابل الذي يتساوى مع الباطل . وقد عبر الإمام الشافعي عن هذا المعنى في تسامح رائع قائلاً: «رأينا صواب يحتمل الخطأ ورأي غيرنا خطأ يحتمل الصواب».

وقد بلغت السماحة في الفكر الإسلامي المستنير في هذا الصدد حداً لا نظير له ، عبر عنه الشيخ محمد عبده بما «اشتهر بين المسلمين وعرف من قواعد أحكام دينهم» قائلا : «إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه ويحتمل الإيمان من وجه واحد حمل على الإيمان ، ولا يجوز حمله على الكفر» ويعقب الشيخ على ذلك قائلاً: فهل رأيت تسامحاً مع أقوال الفلاسفة والحكماء أوسع من هذا ؟[٧] .

التسامح والحوار :

إن الحوار في معناه الصحيح لا يقوم ولا يؤدي إلى الهدف المنشود إلا إذا كان هناك احترام متبادل بين أطراف الحوار ، واحترام كل جانب لوجهة نظر الجانب الآخر. وبهذا المعنى فإن الحوار يعنى التسامح واحترام حرية الآخرين . واحترام الرأي الآخر لا يعني بالضرورة القبول به . وليس الهدف من الحوار مجرد فك الاشتباك بين الآراء المختلفة أو تحييد كل طرف إزاء الطرف الآخر ، وإنما هدفه الأكبر هو إثراء الفكر وترسيخ قيمة التسامح بين الناس ، وتمهيد الطريق للتعاون المثمر فيما يعود على جميع الأطراف بالخير ، وذلك بالبحث عن القواسم المشتركة التي تشكل الأساس المتين للتعاون البناء بين الأمم والشعوب . والحوار بهذا المعنى يعد قيمة حضارية ينبغي الحرص عليها والتمسك بها وإشاعتها على جميع المستويات .

والوعي بذلك كله أمر ضروري يجب أن نعلمه للأجيال الجديدة ، وبصفة خاصة عن طريق القدوة وليس عن طريق التلقين . فالواقع المؤلم أنه كثيراً ما تحدث مشادات عنيفة تخرج عن نطاق الموضوعية ، وربما يتطور الأمر إلى شجار وتماسك بالأيدي بين الأطراف المختلفة في الرأي ، لأن كل جانب يريد فرض رأيه بشتى السبل . ولا يقتصر ذلك على المستويات الدنيا في المجتمع ، بل ينسحب على شريحة لا يستهان بها بين المشتغلين بالفكر وبالثقافة بصفة عامة ، حيث يصل الأمر في أحيان كثيرة إلى حد الخروج عن مناقشة الفكر بالفكر إلى الشتائم والتجريح الشخصي الذي لا صلة له بالنقاش الموضوعي . وإن دل هذا الخروج عن الموضوعية على شيء فإنما يدل على ضحالة في الفكر وقصور في الحجة وفقر في المنطق .

وهذا الخروج عن الموضوعية في الحوار على هذا النحو أمر لا يليق بالإنسان الذي كرمه الله ، وفضله على بقية الكائنات ، وميزه بالعقل ، وجعله خليفة في الأرض ليعمرها بالخير ، ويملأها بالعلم ، وينشر فيها الحق والعدل والأمن والسلام .

ولا جدال في أن الحوار قد أصبح في عصرنا الحاضر أكثر إلحاحاً من أي وقت مضى ، بل أصبح ضرورة من ضرورات العصر ، ليس فقط على مستوى الأفراد والجماعات ، وإنما على مستوى العلاقات بين الأمم والشعوب المختلفة . وإذا كانت بعض الدول في القرن الجديد لا تزال تفضل شريعة الغاب بدلاً من اللجوء إلى

الحـوار، فإن علـى المجتـمع الدولي أن يصـحح الأوضـاع ، ويعيـد مـثل هذه الدول الخارجـة على القـيم الإنسانيـة والحضـارية إلى صوابهـا حتى تنصـاع إلى الأسلوب الحضاري في التعامل وهو الحـوار . فليس هناك من سبيل إلى حل المشكلات وتجنب النزاعات إلا من خلال الحوار .

ومن منطلق الأهمية البالغة للتعارف – الذي أشارت إليه الآية الكريمة[٨]– بين الأمم والشعـوب والحضارات والأديان ، على الرغـم من الاختلافـات فيمـا بينها – كانـت دعوة الإسلام إلـى الحوار بين الأديان . وذلك لما للأديان من تأثيـر عمـيق في النفوس . ويعد الإسلام أول دين يوجه هذه الدعوة واضحة صريحة في قوله تعالى :

﴿قل يا أهل الكتـاب تعـالوا إلى كلمة سـواء بيننا وبينـكم ألا نعبـد إلا الله ولا نشرك به شـيئا ولا يتـخذ بعضنا بعـضا أرباباً من دون الله فـإن تولوا فقولوا اشـهدوا بأنـــا مسلمون﴾. [٩]

ولـم يكتف القـرآن بمجرد الدعوة إلى الحـوار بين الأديان ، بل رسم المنهج الذي ينبغي اتباعـه في مثل هذا الحوار . وذلك في قوله تعـالى : ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحـسن إلا الذين ظلموا منهم وقـولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون﴾[١٠] .

أما الحكم على الآخرين الذين يشـاركوننا في الإنسانية فيجـدر بنا أن نتركه لله جل شـأنه . وخيـر لنا بدلاً من ذلك أن نجتـهد فـي أن نسلك حيـالهم مسلكاً عـادلاً متـسامـحاً طالما لم يسيئـوا إلينا . فالدين لا يحـفل إلا بالأعمـال التي نتحـمل نحن مسؤوليتها . ولهذا يقـول القرآن الكريم في موضع آخر : ﴿وأمرت لأعدل بينكم الله ربنا وربكم لنا أعـمالنا ولكم أعمـالكم لا حجـة بيننا وبينكم ، الله يجمع بيـننا وإليه المصير﴾[١١] .

التسامح الديني :

ونظراً لما للدين من عـمق عميـق في النفوس فإن الحـوار بين الأديان لا يمكن أن يكتب له النجاح إلا إذا ساد التسامح بين المتحاورين ، وحل محل التعصب المعتاد بين أتباع الديانات المخـتلفة . وقد حرص الإسـلام كل الحرص على تأكيد هذا التـسامح بين الأديان بجعله عنصراً جوهرياً من عناصر عقيدة المسلمين .

فالأديان السماوية جميعها تعد - في نظر الإسلام - حلقات متصلة لرسالة واحدة جاء بها الأنبياء والرسل من عند الله ورسله وما أنزل عليهم من وحي إلهي . وفي هذا يقول القرآن الكريم : ﴿آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله﴾(١٢) .

ومن أجل ذلك يمتاز الموقف الإسلامي في أي حوار ديني بأنه موقف منفتح على الآخرين ، ومتسامح إلى أبعد الحدود . فقد أقر الإسلام منذ البداية التعددية الدينية والثقافية ، وصارت هذه التعددية من العلامات المميزة في التعاليم الإسلامية . والأمثلة على ذلك كثيرة ومتعددة . فقد تأسس مجتمع المدينة المنورة بعد هجرة الرسول إليها على التعددية الدينية والثقافية ، ومارس المسلمون ذلك من بعده عملياً على مدى تاريخهم الطويل .

ويؤكد ذلك ما يعرفه التاريخ من أن المسلمين لم يكرهوا أحداً على الدخول في الإسلام . فالحرية الدينية مكفولة للجميع ، وتعد مبدأ من المبادئ الإسلامية الذي أكده القرآن الكريم في قوله : ﴿لا إكراه في الدين﴾(١٣) وفي قوله في موضع آخر : ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾(١٤) .

ومن القواعد الأساسية المعروفة في الشريعة الإسلامية في شأن التعامل مع أهل الكتاب القاعدة المعروفة : «لهم ما لنا وعليهم ما علينا» ، أي لهم ما لنا من حقوق وعليهم ما علينا من واجبات .

الخاتمة :

ومما تقدم يتضح لنا بجلاء إلى أي مدى يعد التسامح الإيجابي - بوصفه تسامحاً شاملاً أو تسامحاً دينياً - من العناصر الأساسية في تعاليم الإسلام ، وبالتالي من الأهداف التي ترمى إليها التربية الإسلامية .

ومن هنا فإن التزام المسلمين بذلك وحمايتهم لحقوق أتباع الديانات الأخرى الذين يعيشون في المجتمعات الإسلامية أمر يدخل في إطار التزاماتهم الدينية التي تقضى بالحفاظ والدفاع عن الحقوق الإنسانية العامة للجميع. وأي تجاوز أو عدوان على هذه الحقوق يعد تجاوزاً وعدواناً على تعاليم الدين ، وهو أمر يجب على المسلمين التصدي له بكل الوسائل . وفي هذا الإطار يفهم أيضاً حديث النبي صلى

الله عليه وسلم : «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الإيمان» (١٥) .

ومن هنا فإنه ليس من التسامح في شيء الوقوف موقف المتفرج حيال الظلم والقسوة اللذين يتعرض لهما أي إنسان بصرف النظر عن جنسه أو لونه أو عقيدته.

وفي ختام حديثنا عن التسامح أود أن أشير إلى إحدى المأثورات الثابتة عن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، والتي تعد نموذجاً رائعاً على التسامح الإسلامي الإيجابي . فقد كان عمر يتجول كعادته في شوارع المدينة المنورة يتفقد أحوال الرعية ، فرأى شيخاً طاعناً في السن يتسول في الطريق ، فسأل عن أمره وعلم أنه يهودي . فحزن الخليفة لما أصاب هذا الشيخ الهرم مما اضطره إلى التسول و أمر بأن يخصص له – ولنظرائه– معاش ثابت من بيت مال المسلمين يتيح له حياة كريمة . وهذا الخليفة هو نفسه صاحب العبارة الشهيرة : «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً» ؟(١٦) .

ومن هذه الأمثلة – وغيرها كثير– يتجلى بوضوح مدى حرص الإسلام على الدفاع عن حرية الإنسان وكرامته وحقوقه الإنسانية العامة بصرف النظر عن انتماءاته العرقية أو الدينية أو الثقافية. وذلك كله يعبر تعبيراً لا يقبل التأويل عن التسامح الإسلامي الذي سيظل عنواناً على هذا الدين إلى آخر الزمان .

الهوامش

١ - كما جاء في القرآن الكريم : ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة﴾ (النساء: ١).
٢- سورة هود : ٦٢.
٣- في ذلك إشارة إلى الحديث النبوي : (كل بنى آدم خطاء وخير الخطائين التوابون). رواه عن أنس كل من الإمام أحمد في مسنده والترمذي وابن ماجه والحاكم في المستدرك .
(راجع فيض القدير للمناوي جـ ٥ ص ٦١ - دار المعرفة بيروت ١٩٧٢م)
٤- سورة الممتحنة : ٨ .
٥- سورة هود : ١١٨ - ١١٩ .
٦- سورة الحجرات : ١٣ .
٧- راجع الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية للشيخ محمد عبده . ص٥٣ . دار المنار بمصر ١٣٧٣هـ .
٨- ﴿وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا﴾ الحجرات : ١٣ .
٩- سورة آل عمران : ٦٤ .
١٠- سورة العنكبوت : ٤٦ .
١١- سورة الشورى : ١٥ .
١٢- سورة البقرة : ٢٨٥ .
١٣- سورة البقرة : ٢٥٦ .
١٤- سورة الكهف : ٢٩ .
١٥- رواه كل من الإمام مسلم والحاكم في المستدرك وأصحاب السنن الأربعة أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه (راجع فيض القدير للمناوي جـ ٦ ص ١٣٠) .
١٦- راجع علي الطنطاوي : أخبار عمر ص ١٨٢ وما بعدها - دمشق ١٩٥٩ .



سماحة الإسلام

محمّد عمارة ◆

السماحـة- في المصطلح الحضاري، العربي الإسـلامي : هي الجود.. أي العطاء بلا حـدود.. وهي المساهلة واللين، في الأشـيـاء والمعامـلات، دونما انتظار مقـابل أو ثمن، أو حاجة إلى جزاء.

فشارع الإسلام، سبـحانه وتعالى، قد شرعه لهداية العالمين، ولتحـقيق مصالحهم الشرعـية المعـتبرة، ومـقاصد شـريعة هذا الإسـلام هي تحقيق ضـرورات وحاجـيات وتحسينات الاجتماع الإنساني، ومطلق الإنسـانية، في المعاش والمعاد.. والله، سبحانه وتعـالى، غني عن الخلق، الذين شـرع لهم هذا الهـدى الدائم، وأفـاض عليـهم هذه السماحة والجود بلا مقابل، وبلا حدود..

ولهذه الحـقيقة، خـلا الإسلام من كهانة الأحـبار والرهبان، الذين اسـتغلوا أهل دياناتهم مقابل إرشادهم إلى التـدين بتلك الديانات.. فالمسلم يأخذ دينه من الشارع، مبـاشرة، ودون مقـابل، وهو يؤوب ويتوب إلى بارئه، مـباشـرة ودون وساطات ولا إتاوات.

ولذلك كانت السماحة صفة لصيـقة بالإسلام، ومميزة لهذا الإسلام.. كما كانت

◆ باحث ومفكر إسلامي من جمهورية مصر العربية.

صفة واقعية، تجسدت في أمته وحضارته وتاريخه، ولم تكن مجرد «مثاليات» استعصت على التطبيق.. وصدق رسول الله ﷺ ، إذ يقول : «إني أرسلت بحنيفية سمحة» - رواه الإمام أحمد -.. و: «أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة» - رواه البخاري والإمام أحمد -..

◆

وليس جديداً أن يكتب كاتب عن سماحة الإسلام، ولا أن يقارن بين هذه السماحة الإسلامية ونظائرها في الأنساق الدينية والفلسفية والحضارية الأخرى..

لكن الذي تريد أن تقوله هذه الصفحات هو أمر متميز تميزاً نوعياً في الكتابة حول هذا الموضوع.. فهي تريد أن تقول، من خلال الأصول والمبادئ والقواعد الإسلامية.. ومن خلال تطبيقاتها العملية في الحضارة الإسلامية وفي التاريخ الإسلامي إنّ السماحة قد بدأت، في التاريخ الإنساني، بظهور الإسلام، وإنّها قد بلغت فيه مستوىً متميزاً، لا نظير له خارج الإسلام..

لقد ظهر الإسلام، على يد رسوله محمد بن عبد الله ﷺ ، وليس في العالم دين ولا حضارة تعترف بالآخر، أو تسالم الآخرين..

ولقد تجسد هذا الإنكار المتبادل للآخر، في الواقع والممارسة والتطبيق، ثورات واضطهادات طفحت بها كتب التاريخ..

◆

إن هذا الإنكار للآخر، واحتقاره واضطهاده، وتجريده من الإنسانية وحقوقها، صنعته «الحضارة» الغربية، في بدايتها الإغريقية وفي طورها الروماني..

ففي « أثينا»- التي ينسبون إليها ابتداءً الديموقراطية - كانت هذه الديموقراطية احتكار القلة من الفرسان الأشراف الملاك، الذين يجتمعون في ميدان أثينا، يمارسون الديموقراطية ويتمتعون بجميع حقوقها.. أما غيرهم من البشر، فإنهم كانوا - برأيهم - «برابرة وهمجاً» لا حظّ لهم في الديموقراطية، ولا نصيب لهم من أية حقوق للإنسان !..

وكـذلك كـان حـال هذه «الحـضـارة» في طورها الرومـانـي.. فـعلى الرغم من إبداعها القـانوني، الذي تبلور في «مدونة» الإمبراطور «جـستنيان» [٥٢٧-٦٦٥] إلا أن هذا القانـون إنما كان حقـاً من حقـوق السادة الفرسـان والأشراف الرومـان.. أما الشعـوب الأخرى، فلقـد كانوا - برأيهم - «برابرة» لا حق لهم في أن يطبـق عليهم قانون السادة الرومان !..

◆

* وإذا شئنا الإشارة إلى «دراسـة حالة تطبيقية» لهـذا الذي ساد العالم من إنكار للآخر، واضطهاد كـل طرف لكل آخر - قبل ظهور الإسلام وإبان ظـهوره - فيكفى أن نشـير إلى «حالـة مصر».. فلـقد شاع فـيهـا اضطهاد أتبـاع « أخناتون» [١٣٨٠-١٣٦٢ ق.م] لأتباع المعبـود «آمون» فلما انتصر أتبـاع «آمون» بادلوا أتباع «أخناتون» إنكاراً بإنكار واضطهاداً باضطهاد..

فلما ظهرت النصرانية، وعرفت طريقهـا إلى مصر حول منتصف القرن الميلادي الأول، لقيت هذه النصرانية إنكاراً شديداً واضـطهاداً اقترب من الإبادة على يد وثنية الرومـان المستـعمريـن والوثنية المصـرية.. ولقد بلغ هذا الاضطهـاد الذروة في عـهد الإمبـراطور «قلديانوس» [٢٤٥-٣١٣ م]، الذي حول الـنصارى إلى طعـام للأسود والنيـران وأسمـاك البـحار ! حـتى لقـد أرخ نصارى مـصـر - ولا يزالون -بعهـده، وسموه «عصر الشهداء»(١) !..

فلمـا تدينت الدولة الرومانيـة بالنصـرانية، في عـهد الإمـبراطور «قـسطنطين» [٢٧٤-٣٣٧ م] مارست النـصرانية - الرومـانية والمصـرية - الاضطهاد ضد الـوثنية المصرية، فهدمت معابدها، و سحلت وذبحت فلاسـفتها، وأحرقت مكاتبها، وعبثت بالآثار المصرية عندما حـولت بعضا منها إلى كنائس وأديرة.. حتى لقـد قاد الأسقف «تيوفيـلوس» - الذي تولى البطريركية المصرية مـا بين سنة ٣٨٥ و ٤١٢ م - «حملة اضطهاد عنيفة ضد الوثنيين، واتجه للقضاء على مدرسة الإسكندرية، وتدمير مكتبتها و إشـعال النـار فيـهـا.. وطالت هذه الإبادة مكتبـات المعابد» وتم السـحل والحـرق لفيلسـوفة الأفلاطونيـة الحديثة، وعـالمة الفلك والرياضيـات «إناتيه» [٣٧٠- ٤١٥م] «وذلك فضلاً عن تحطيم التماثيل»(٢)..

ثم ما لبث الإنكار والاضطهاد أن أعملا قانونهما وسيوفهما - بعد اختلاف المجامع النصرانية حول طبيعة المسيح - عليه السلام - فمارست النصرانية الرومانية - «الملكانية» - الإنكار والاضطهاد ضد النصرانية المصرية -«اليعقوبية»- فهرب النصارى المصريون إلى الصحارى والمغارات والكهوف.. وهرب رأس الكنيسة المصرية البطرك «بنيامين»[١-٤١ هـ ٦٢٣-٦٦٢م] ثلاثة عشرة عاماً، حتى استدعاه وأمنه وأكرمه، وحرر كنائسه وردها إليه قائد الفتح الإسلامي «عمرو بن العاص» [٥٠ ق. هـ - ٤٣ هـ ٥٧٤-٦٦٤ م].. فاتحاً بذلك أولى صفحات كتاب السماحة والتسامح في تاريخ مصر والمصريين !..

كان هذا هو حال الدنيا، وواقع العالم، وموقف أصحاب الديانات والحضارات من الآخر عندما ظهر الإسلام سنة ٦١٠ م..

لم تكن هناك سماحة مع الآخر على الإطلاق.. بل لم يكن هناك اعتراف بالآخر على الإطلاق..

فماذا قدم الإسلام في هذا الميدان ؟؟..

◆

* لقد بدأ الإسلام بوضع «لبنات عالمية إنسانية جديدة» وغير مسبوقة.. بدأ بالتأكيد على أن الله سبحانه وتعالى، هو رب العالمين ﴿ الحمد لله رب العالمين ﴾ - الفاتحة:١-.. وليس رب شعب دون شعب ولا أمة دون غيرها من الأمم.. ثم أكد على أن الإنسان الذي كرمه الله بأن نفخ فيه من روحه، ليكون ربانياً هو آدم أبو البشر أجمعين ﴿ وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من صلصال من حمأ مسنون. فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين﴾ - الحجر ٢٨-٢٩. ولذلك فإن التكريم الإلهي هو لمطلق الإنسان ﴿ ولقد كرمنا بني آدم ﴾ - الإسراء : ٧٠ -.. وليس هذا التكريم حكراً لشعب من الشعوب، ولا لأبناء دين من الأديان أو حضارة من الحضارات..

ونفى الإسلام أن يكون التفاوت في مراتب القرب من الله، سبحانه وتعالى، ثمرة « للصفات اللصيقة» - [العنصرية]- وجعل هذا التفاوت والتفاضل ثمرة لمعايير متاحة ومفتوحة أبوابها أمام كل إنسان.. فالتقوى، والأمر بالمعروف والنهي

عن المنكر، هي معايير الصلاح في المعاش والمعاد ﴿ إن أكرمكم عند الله أتقاكم ﴾ – الحجرات ١٣ .. و﴿ ليس بأمانيكم ولا أماني أهل الكتاب من يعمل سوءاً يجز به ولا يجد له من دون الله ولياً ولا نصيرا ﴾ – النساء ١٢٣ –..

ولم يحتكر الإسلام النجاة لأبناء شريعة دون الشرائع الأخرى التي جاءت بها الرسالات السماوية في إطار الدين الإلهي الواحد، وإنما أكد على أن ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره. ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ﴾ – الزلزلة: ٨٢٧–.. و أشار إلى أن الذين آمنوا بوحدانية الذات الإلهية، وبالغيب واليوم الآخر والحساب والجزاء. وعملوا صالحاً في حياتهم الدنيا، وفق أية شريعة من الشرائع الإلهية الحقة، لا يمكن أن يستووا بالذين جحدوا الحق بعد أن عرفوه، فكفروا بالألوهية الواحدة، و بالغيب، ولم يعملوا صالحاً، وتنكبوا كل شرائع السماء ﴿ إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾ – البقرة :٦٢ –..

ورفض الإسلام كل الفلسفات والأنساق الفكرية التي زعمت واجتمعت على أن العنف والقتل وسفك الدماء هي «غريزة.. وجبلة» مركوزة في طبيعة الإنسان.. وقرر أن القتال استثناء، وليس القاعدة، وشذوذ عن طبيعة الفطرة السوية، وأنه مكتوب ومفروض على هذا الإنسان، بل ومكروه من الإنسان الذي يرتقي إلى المستوى الحقيقي للإنسان.. قرر القرآن هذه الحقيقة، غير المسبوقة، عندما قال : ﴿كتب عليكم القتال وهو كره لكم﴾ – البقرة : ٢١٦.. وبينت السنة النبوية هذه الحقيقة القرآنية عندما قال رسول الله ﷺ «لا تمنوْا لقاء العدو، واسألوا الله العافية، فإذا لقيتموهم فاثبتوا، وأكثروا ذكر الله» – رواه الدارمي –..

بل وبلغ الإسلام على هذا الدرب غير المسبوق إلى الحد الذي أوجب فيه العدل حتى مع من نكره ﴿ يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكّم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون ﴾ – المائدة : ٨ –.. ﴿ ولا يجرمنكم شنآن قوم أن صدوكم عن المسجد الحرام أن تعتدوا﴾– المائدة : ٢–..

بل والعدل حتى مع من نقاتل، والعدوان علينا ﴿ فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ﴾ – البقرة :١٩٤ –..

كما سنّ الإسلام قواعد «للفروسية الإسلامية» غير مسبوقة ولا ملحوقة، في

تاريخ الحـروب.. فالرسـول ﷺ قـد «نهى عن قتل النـساء والولدان» – رواه مـالك في [الموطأ] –.. وكان إذا بعث سرية قال لهم : «اغزوا باسم الله، في سبيل الله ـ تقاتلون من كـفـر بالله، لا تغلّوا – [أي لا تخـوفوا] – ولا تغـدروا، ولا تمثلوا، ولا تقـتلوا وليداً» – رواه البخاري ومسلم ومالك في [الموطأ] –..

ولقد صاغ أبو بكر الصديق [٥١ ق. الهجرة –١٣ هجري ٥٧٣–٦٢٤م] وهو على رأس دولة الخـلافة الـراشدة –هذه السنة النـبوية « وثيـقـة لشمـائل الفـروسيـة الإسلامية» عندما أوصى «يزيد بن أبي سفيان» [١٨ هجري ٦٢٩م] وهو يودعه أميراً على الجيـش الذاهب إلى الشام، فقـال له : «إنك ستـجد قـوما زعمـوا أنهم حبـسوا أنفسهم لله، فـذرهم وما زعموا أنهم حـبسوا أنفسهم له.. وإني أوصـيك بعشر : لا تقتلن امرأة ولا صـبياً. ولا كبيراً هرمـاً. ولا تقطعن شجراً مثمراً. ولا تخـربن عامراً. ولا تعـقـرن شاة ولا بعـيـرا إلا لمأكلة ولا تحـرقن نخـلاً. ولا تغـرقنه. ولا تغلل. ولا تجبن..»– رواه مالك في [الموطأ]..

فشملت أخلاقيات الفروسية الإسـلامية آداب التعامل مع الإنسان.. والحيوان.. والنبات.. والجماد.. لأن «الخليقـة – الطبيعة» كلها حية، تسبح خـالقها، وإن لم نفقه لغاتها في التسبـيح، فالعلاقة الإسلامية بها علاقـة تآخٍ ورفق وارتقاء، وليست علاقة قهر وتدمير واستغلال..

وفوق كل ذلك، حصر الإسلام أسباب اسـتخدام هذه الضرورة ومبرراتها وهذا الاستثناء – القتال– في أمرين اثنين، هما : رد العدوان عن العـقيدة، ليتحرر الضمير، ويكون الدين كلـه لله.. ورد العـدوان عن الوطن – الذي هو وعـاء إقـامـة الدين – وذلك بردع الذين يخرجوننا من ديارنا أو يـظاهرون على إخراجنا من الديار ﴿عسى الله أن يجعل بينكم وبين الذين عـاديتم منهم مودة والله قدير والله غـفور رحيم. لا ينهاكم الله عن الذين لـم يقاتلوكم في الدين ولـم يخرجـوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقـسطين. إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون﴾ – الممتحنة: ٧ – ٩..

بل وحتى هذا القتـال – الاستثنائي..المكروه.. والمفروض – قـد جعله الإسلام « تدافعاً» المقـصد من ورائه تعديل المواقف، وتحقيق التوازن العـادل، ليحل محل الخلل الفاحش، وصولا إلى التعايش بين الفرقـاء المختلفين.. وليس « صراعا» يستهدف أن

يصرع طرف الطرف الآخر، فيلغيه.. فالتعددية والاختلاف والتمايز سنة من سنن الله التي لا تبديل لها ولا تحويل.. وإذا كان « الصراع» ينتهي بإلغاء هذه التعددية، والقضاء على الآخر ﴿ فترى القوم فيها صرعى كأنهم أعجاز نخل خاوية. فهل ترى لهم من باقية﴾ الحاقة : ٧-٨.. فإن المقصد الإسلامي هو الإبقاء على التعددية، وتحقيق التوازن والتعايش بين فرقائها - بالتدافع لا بالصراع - ﴿ ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه وليّ حميم﴾ - فصلت: ٤١-..

فالتدافع سبيل للحياة، ولإصلاح الحياة.. بينما الصراع هو طريق الفناء..

◆

صنع الإسلام ذلك كله، حتى مع المشرك الذي يعبد الأوثان والأصنام من دون الله..

أما مع أصحاب الشرائع الدينية، الذين جاء الإسلام وكل منهم ينكر الآخر، ويلعنه في صلواته، ويصب عليه ألوان الاضطهادات والإباءات - بحسبان ذلك مما يقربه إلى الله !! -.. فإن الإسلام - في تعامله مع أهل هذه الشرائع - قد أضاف إلى تقريره وحدة الألوهية والربوبية لكل العالمين، ولكل عوالم المخلوقات.. أضاف إليها عقيدة الإيمان بكل الكتب السماوية التي نزلت.. وجميع النبوات والرسالات التي سبقت.. وسائر الشرائع الإلهية التي توالت منذ آدم إلى محمد، عليهم الصلاة والسلام..

فوحدة الدين والملة عبر التاريخ الإنساني تجعل جميع الأنبياء أبناء أب واحد - دين واحد - وتجعل شرائعهم المتعددة تنوعا في إطار الدين الواحد - فأمهاتهم - شتى، وأبوهم -دينهم - واحد.. وصدق رسول الله ﷺ، عندما أكد هذه الحقيقة، فقال: «الأنبياء أخوة من عَلاّت، أمهاتهم شتى، ودينهم واحد» - رواه البخاري ومسلم و أبو داود -.. ﴿ لا نفرق بين أحد من رسله ﴾ البقرة : ٢٨٥ -..

وبهذا الأفق الإسلامي في السماحة، احتضن الإسلام الكل، وجعل الإيمان فيه شاملاً لكل ما أوحت به السماء على مر تاريخ الوحي إلى كل الرسل والأنبياء.. وبذلك، ولأوّل مرة في التاريخ، جعل الإسلام «الآخر» جزءاً من «الذات» فتجاوز، بهذا المستوى غير المسبوق في السماحة، مجرد الاعتراف بالآخرين، والقبول

بالآخرين.

ولهـذا كان الحـديث الإيجابي، والمنصف، والموضـوعي عن ما لدى الآخـرين.. فكتبهم، التي يعترف علماؤهم هم بتلفيـقها، ووضعها، وتحريفها[٣]، لم يعمّم القرآن الكريم عليها هذا التحـريف، وإنما تحدث عن هذه الكتب فقال : ﴿ الله لا إله إلا هو الحي القيوم. نزل عليك الكتاب بالحق مـصدقاً لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل من قـبل هدى للناس وأنزل الفرقـان ﴾ - آل عـمران :٢-٤-.. وقـال : ﴿ وقفـينا على آثارهم بعيسى بن مـريم مصدقا لما بين يديه من التوراة وآتيناه الإنجيل فيه هدى ونور ومصدقا لما بين يديه من التوراة وهدى وموعظة للمتقين ﴾ - المائدة: ٤٦-..

ولـم ينه الإسـلام الذين آثروا الشرائع الأخـرى عن الاحتكام إلى مـا بأيديهم من الكتب، بل أمـرهـم بتـحكيـمـهـا ﴿ وليـحكم أهل الإنجـيـل بما أنزل الله فـيـه ﴾ - المائدة:٤٧-.. ﴿ وكيف يحكمّونك وعندهم التوراة فيها حكم الله﴾ المائدة ٤٣-..

ووجدنا تطبـيقات هذا الموقف، غير المـسبوق، في حوار الصحـابي «حاطب بن أبي بلتعة» [٣٥ ق. الهجرة - ٣٠ هجري ٥٨٦- ٦٥ م] مع «المقوقس» عظيم القبط بمصر، عندما حمل كتاب رسول الله ﷺ، سنة ٧ هجري ٦٢٨ م، فقال له : «إننا ندعوك إلى الإسلام : الكافي به الله فقد ما سواه، ولسنا ننهاك عن دين المسيح، ولكننا نأمرك به »[٤] !..

كذلك بلغ الإسلام على درب الـعدالة الموضوعية والإنصـاف، الحد الذي جعله لا يهمل الفـروق الدقيقـة بين فصائل وتـيارات أي «آخر» من الآخـرين.. فلم يعمم الأحكام ولا الأوصاف على أهل الكتاب، وإنما رأيـنا قرآنه الكريم يقول : ﴿من أهل الكتاب أمـة قائمـة يتلون آيات الله﴾ -آل عمران : ١١٣-.. ﴿وإن مـن أهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما أنزل إليكم وما أنزل إليهم خـاشعين لله لا يشترون بآيات الله ثمنا قليلا أولئك لهم أجـرهم عند ربهم إن الله سريع الحسـاب﴾ -آل عمران : ١٩٩-.. ﴿ومن أهل الكتـاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك ومنهـم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك إلا ما دمت عليـه قائما ذلك بأنهم قـالوا ليس علينا في الأميين سبـيل ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون﴾ - آل عـمران: ٧٥-.. فلا يسوّي القـرآن، ولا يعمم الأحكام والأوصاف على فصـائل أهل الكتاب وتياراتهم وفرقهم.. ثم يقـعد لقاعدة «عدم التعميم» هذه، فيقول : ﴿ليسوا سواء﴾ -آل عمران : ١١٣-..

ولـم يقف الإسـلام بهـذا الأفق، غيـر المسـبوق، في السـمـاحة والتـسـامح عند

«الآخر» المتـدينين بديانات سـماوية فقط – أهل الـكتاب من يهود ونـصارى – وإنما امـتد به ليـشمل المتـدينين بالديانات الوضـعيـة.. فتـركـهـم، هم أيضاً، ومـا يدينون، وعاملهم، في الدولة الإسلامية، معاملة أهل الكتاب.. فعندما فتح المسلمون فارس – وأهلها مجوس، يعبدون النار، ويقولون بإلهين، أحدهما للخير والنور، والثاني للشر والظلمـة – عـرض أميـر المؤمنين عـمـر بن الخطاب [٤٠ ق. الهـجره-٢٣ هجـري ٥٨٤-٦٤٤م]، أمرهم على «مـجلس الشورى» – الذي كان يجـتمع بمجلس المدينة، في مكان محدد، وأوقات محددة.. « وكان عمر يجلس معهم فيه، ويحدثهم على ما ينتهي إليه من أمر الآفاق والولايات والأقاليم..»

فقال لأعضاء مجلس الشورى :

– «كيف أصنع بالمجوس» ؟

فوثب عبد الرحمن بن عوف [٤٤ ق. هـ ٣٢ هـ – ٥٨٠-٦٥٢م] فقال :

– «أشهد على رسول الله ﷺ أنه قال : سنّوا فيهم سنة أهل الكتاب»(٥)..

فعوملت الديانات الوضـعية معاملة الكتـابية.. وجاء الفقهاء فـقعدوا هذه السنة النبـوية ، وهذا التطبيق الراشـدي لهـا، فقـالوا : لقد كـانت لهذه الديانات كـتب ثم ضاعت..

وحتى ندرك سمو هذا الأفق الإسلامي الجديـد، في السماحة والتسامح، والذي بدأ الإسلام به التاريخ الحـقيقي للسماحـة في مسيرة الإنسانيـة وشرائعها وفلسفـتها وحضارتهـا، نلفت الأنظار إلى حقيقة أن الإسلام لم يصنع هذا الاعـتراف «بالآخر» والقبول لهذا «الآخر» وتمكين «الآخر» من إقامة عقائده.. لم يصنع الإسلام كل ذلك باعـتبـاره مجـرد «مـباح» وحق من حـقوق هذا «الآخـر»، وإنما جـعل ذلك فريضـة إسلامية، وشرطاً لاكتمال الاعتقاد بعقائد الإسلام !..

وأكثر من هذا، وفوقه.. فإن الإسلام لم يقف بذلك الأفق السامي، عند «الآخر» الذي يبادل الإسلام اعـترافاً باعتـراف، وقبولاً بقبول، وإنما صـنعه مع «الآخر» الذي ينكر الإسلام ويجحده ويكفر بمقـوماته – وكل الآخرين، الذين ينكر كل واحد منهم صـاحبـه، ويجتـمـعون جـميـعـاً، حتى هذه اللحـظة، على إنكار الإسلام ووجـوده والكفران به.. فلا يؤمنون بأن قرآنه وحي سماوي، ولا بأن رسوله مبعوث إلهي، ولا بأن مـا جاء به دين إلهي – ومع كل ذلك، وبرغـمه، كـان هذا هو موقـف الإسلام – غـيـر المسـبـوق وغـيـر المـلحـوق – في الاعـتـراف بكل الآخـرين، الذيـن ينكرونه

ويجحـدونه.. بل لقد تجـاوز الاعتراف بهم، والقـبول لهم، ووصل إلى حـد جعلهم جـزءاً من « الذات» ذات الدين الإلهي الواحـد.. وذات الأمة الـواحدة.. بل وجـعل تمكينهم من حرية إقامة جحودهم بالإسلام شرطاً مـن شروط اكتمال عقيدة الإسلام، وإسلامية دولة الإسلام !..

فهل في تاريخ الـدنيا والأمم والحضـارات والشرائع والثقـافات والفلسـفات - قبل الإسـلام وبعده - سـماحة شـبيـهة بهذه الـتي بدأت بالإسلام.. والتي تفـرد بها الإسلام ؟؟..

◆

ولـم يكن هذا الذي قـرره الإسلام، وابتكره، وأنجـزه مجرد «فكر نظـري» كتلك الوصايا «الصوفية -المثالية» التي تضمنـتها كتب سابقة على القرآن الكريم، لم تعرف طريقها إلى أية تطبيـقات في ممارسات ومجتمعـات الذين «حمِلوها فلم يحملوها.. واستحفظوا عليها فلم يحفظوها»..

وإنما تحـول هذا الذي قرره الإسـلام، وابتكره إلى «حيـاة.. ودولة.. وحضـارة.. وتاريخ»..

فـفي دولة المدينة، الـتي رأس حكومـتـهـا رسـول الله، ﷺ، نص «دسـتـورها» - [الصحيـفة -الكتاب] - على التعدديـة الدينية لرعية هذه الدولة الإسـلامية الأولى، وعلى مساواة العدل والإنصاف في حقوق المواطنـة بين هذه الرعية المختلفة والمتعددة في الدين..

لقد حـول الإسلام «القـبائل» إلى لبنات في بـناء «الأمة» الجديدة، وجـعل أبناء الشرائع الدينيـة المتعددة لبنات أصليـة في هذه الأمة الواحدة، وفي رعـية هذه الدولة الإسلامـية الواحـدة.. حتى أن تاريخ الفكر الإسـلامي لم يعرف مصطـلح «الأقلية» وإنما عرف «الأمـة الواحدة»، التي جـعل الإسلام تنوعـها واختـلافها - فـي الشرائع الدينية.. وفي الشـعوب والقبائل.. وفي الألوان والأجناس.. وفي الفلسـفة واللغات والأقـوام.. وفي المناهج والعادات والتـقاليـد والأعـراف - سنة من سنن الله التي لا تبـديل لها ولا تحـويل.. فنص «دسـتـور» الدولة الإسلامـيـة الأولى - الذي وضعـه الرسول، ﷺ، عقب الهجرة إلى المدينة على أن «لليهود دينهم وللمسلمين دينهم.. ومن

تبعنا من يهود فإن لهم النصر والأسوة، غير مظلومين ولا متناصر عليهم.. وأن بطانة يهود ومواليهم كأنفسهم.. وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين، على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة.. وأن بينهم النصح والنصيحة والبر المحض من أهل هذه الصحيفة دون الإثم، لا يكسب كاسب إلا على نفسه» (٦).

وهكذا أسس هذا «الدستور» - في الدولة الإسلامية الأولى - لكامل المساواة في حقوق المواطنة وواجباتها، على نحو غير مسبوق وغير ملحوق في الإطار غير الإسلامي، منذ ما يزيد على أربعة عشر قرنا..

ويزيد من عظمة هذا الإنجاز لهذه التعددية وهذه المساواة، أنها لم تتم على أنقاض الأديان المختلفة، وفي ظل استبعاد هذه الأديان، كما هو الحال مع حقوق المواطنة في الدول العلمانية، وإنما هي تعددية ومساواة بين فرقاء يحتفظون بتنوعهم الديني واختلافاتهم العقائدية.. كما أن هذه التعددية وهذه المساواة في حقوق المواطنة لم تتم على أنقاض المرجعية الإسلامية، وبسبب استبعادها - كما يريد العلمانيون - وإنما الذي أنجزها هو الإسلام، والتي حكمتها هي المرجعية الإسلامية، التي نص عليها هذا «الدستور» عندما قال : «وأنه ما كان من أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده، فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله ﷺ» (٧)..

وفي أول احتكاك بين هذه الدولة الإسلامية الأولى وبين النصارى، عندما اتسعت دائرة حدودها فشملت رعية نصرانية - هم نصارى «نجران»- كتب لهم رسول الله، ﷺ، عهدا وتعاقداً دستورياً قنن فيه هذه التعددية الدينية في رعية الدولة، وكامل المساواة والإنصاف في حقوق المواطنة وواجباتها، جاء في هذا العهد : «ولنجران وحاشيتها، ولأهل ملتها، ولجميع من ينتحل دعوة النصرانية في شرق الأرض وغربها، قريبها وبعيدها، فصيحها وأعجمها، جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله، على أموالهم، وأنفسهم، وملتهم، وغائبهم وشاهدهم، وعشيرتهم، وبيعهم، وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير. لا يغير أسقف من أسقفيته، ولا راهب من رهبانيته، ولا يحشرون - [أي لا يكلفون بالقتال]، ولا يعشرون - [أي لا يدفعون العشر الذي يدفعه التجار الأجانب] - ولا يطأ أرضهم جيش. ومن سأل منهم حقاً فبينهم النصف غير ظالمين ولا مظلومين.. وأن أحمي جانبهم، وأذب عنهم وعن كنائسهم وبيعهم وبيوت صلواتهم، ومواضع الرهبان، ومواطن السياح، حيث

كانوا من جبل أو واد أو مغار أو عـمران أو سهل أو رمل. وأن أحرس دينهم وملتهم أين كانوا، من بر أو بحر، شـرقاً وغرباً، بما أحفظ به نفسي وخـاصتي وأهل الإسلام من ملتي (...) ولا يـدخل شيء من بنائهم فـي شيء من أبنيـة المسـاجـد ولا منازل المسلمين... ولا خراج ولا جزية إلا على من يكون في يده ميراث الأرض، ممن يجب عليه فـيه للسلطان حق، فيؤدي ذلك علـى ما يؤديه مثله، ولا يجار عليـه، ولا يحمل منه إلا قدر طاقـته وقوته على عـمل الأرض وعماراتهـا و إقبال ثمـرتها، ولا يكلف شططاً، ولا يتجاوز به حد أصحاب الخراج من نظرائه.

ولا يكلف أحـد من أهل الذمـة منهم الخروج مع المسـلمين إلى عدوهم لملاقـاة الحروب ومكاشـفة الأقـران، فإنه ليس على أهل الذمـة مبـاشرة القتـال، وإنما أعطوا الذمة على أن لا يكلّـفوا ذلك، وأن يكون المسلمون ذباباً عنـهم، وجواراً من دونهم، ولا يكرهوا على تجهيـز أحد من المسلمين إلى الحرب الذي يلقون فيـه عدوهم، بقوة وسلاح أو خيل، إلا أن يتـبرعوا تلقاء أنفسهم، فـيكون من فعل ذلك منهم وتبرع به حمد عليـه، وعرف له، وكوفئ به. ولا يجبـر أحد ممن كان على ملة النصـرانية كرها على الإسلام ﴿ ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن ﴾، ويخفض لهم جناح الرحمة، ويكف عنهم أذى المكروه حيث كانوا وأين كانوا من البلاد.

ولا يحملوا من النكاح - [الزواج] - شططاً لا يريدونه، ولا يكره أهل البيت على تزويج المسلمين، ولا يضاروا في ذلك إن منعوا خطاباً و أبوا تزويجاً، لأن ذلك لا يكون إلا بطيبة قلوبهم، ومـساحة أهوائهم، إن أحبوه ورضوا به. وإذا صـارت النصرانية عند المسلم - [زوجة] - فعليه أن يرضى بنصرا نيتها، ويتبع هو هواها في الاقتداء برؤسائها، والأخذ بمعـالم دينها، ولا يمنعـها ذلك، فمن خـالف ذلك و أكرههـا على شيء من أمر دينها فقد خالف عهد الله وعصى ميثاق رسوله، وهو عند الله من الكاذبين.

ولهم إن احـتاجوا في مـرمة بيـعهم وصـوامعهـم أو شيء من مصالـح أمورهم ودينهم، إلى رفد - [مساعدة] - من المسلمين وتقوية لهم على مرتها، أن يرفدوا على ذلك ويعانوا، ولا يكون ذلك ديناً عليـهم، بل تقوية لهم على مصلحـة دينهم، ووفاءً بعهد رسول اللـه، وموهبة لهم، ومنة لله ورسوله عليهم. لأني أعطيتـهم عهد الله أن لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلـمين، وعلى المسلمين ما عليهم، بالعهد الذي استـوجبوا حق الذمـام، والذب عن الحرمة، واسـتوجبـوا أن يذب عنهم كل مكروه، حتى يكونوا للمسلمين شركاء فيما لهم وفيما عليهم ..»

وإذا كـانت الدهشة تمـلك قلوب أهل هذا العـصر الحـاضر وعـقـولهم من هذا السخاء في المسـاواة والعدل والإنصاف الذي أعطاه الإسلام ودولتـه «للآخر الديني» قبل أربعة عـشر قرناً، فإن هذه الدهشة - دهشـة الذين لا يعرفون حقيـقة الإسلام - ستزداد وتتـعـاظم عندما يعلمـون - وتعلم الدنيـا - أن الإسـلام لم يطلب من هذا «الآخر الديني» مـقابل كل هذا السخـاء في «الحقوق» سـوى «واجب واحد» هو أن يكون هذا «الآخر» لبـنة في جدار الأمن الوطني والحضـاري للدولة الإسلامـية، وأن يكون ولاؤه كاملا للدولة والوطن، وانتماؤه خالصاً للأمة، التي هو جزء أصيل فيها، وألا يكون ثغرة اختراق لحساب أي من الأعداء..

فنص ذلك العـهد والميثـاق الدستوري - الذي عـقده رسول الـله ﷺ، مع نصارى «نجران» على هذا الواجب، عندما جـاء فيه : «.. واشترط عليـهم أموراً يجب عليهم في دينهم التمسك بها والوفاء بما عـاهدهم عليه، منها : ألا يكون أحد منهم عيناً ولا رقيـباً من أهل الحـرب على أحد من المسلمين في سـرّه وعلانيتـه، ولا يأوي منازلهم عـدّواً للمـسلمين، يريد بـه أخذ الـفرصـة وانـتهـاء الوثـبة، ولا يـنزلوا أوطانهم ولا ضيـاعهـم ولا شيـئاً من مـساكن عـباداتهم ولا غـيرهم من أهل الملة، ولا يـرفدوا - [يسـاعدوا]- أحداً من أهل الحـرب على المسلمين بتـقوية لهم بسـلاح ولا خيل ولا رجال ولا غيرهم، ولا يصانعوهم.. وإن احتيج إلى إخفاء أحد من المسلمين عندهم، وعند منازلهم، ومواطن عباداتهم، أن يؤوهم ويرفدوهم ويواسوهم فيما يعيشوا به ما كانوا مـجتمـعين، وأن يكتموا عليـهم، ولا يظهروا العدو علـى عوراتهم، ولا يخلوا شيئاً من الواجب عليهم»[٨]..

هكذا بلغ الإسـلام القمة - غـير مسـبوق ولا ملحـوق - عندما جـعل «الآخر» يحافظ على اختلافـه ومغايرته، وحرس هذه المغايرة وهذا الاختـلاف، وحماهما مع جعل هـذا «الآخر» جزءاً من «الـذات» أي الأمة الواحدة، ورعـية الدولة الـواحدة.. وعندمـا جـعل كل ذلك جزءاً من الاعـتـقـاد الإسلامي، والتكـليف الإلهي، والسنة النبوية، والسياسة الشرعية، وعهد اللـه وميثاقه، وليس مجرد حق من حقوق الإنسان يمنحه حاكم ويمنعه آخرون !

◆

ولقد استمرت هذه السّنة الإسلامية مرعية في الدولة الإسلامية والحضارة الإسلامية والتاريخ الإسلامي، على امتداد هذا التاريخ..

فجميع الفتوحات الإسلامية قد دارت كل معاركها ضد جيوش القوى العظمى الباغية والغازية التي استعمرت الشرق لعدة قرون – الفرس.. والروم –، و لم تحدث معركة واحدة بين جيوش الفتح الإسلامي وبين أهل البلاد التي فتحها المسلمون.. بل إن أهل هذه البلاد قد ساعدوا الجيوش الإسلامية بالدعم المادي والمعنوي وأحياناً بالقتال ضد الفرس وضد الروم، مع بقائهم على دياناتهم المغايرة للإسلام، والموافقة لديانات الفرس والروم!.. صنع ذلك أهل العراق ونصارى الشام.. وأقباط مصر..

وعندما حررّت الجيوش الإسلامية بلادهم، حررت – كذلك – ضمائرهم من الاضطهاد الديني الذي عانوا منه عدة قرون، فتركوا –لأول مرة في تاريخهم – وما يدينون، وأصبحوا جزءاً من رعية الدولة الإسلامية، لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين، وظلوا أغلبية غير مسلمة في بلادهم لعدة قرون، حتى دخل منهم من دخل في الإسلام دون إكراه، بل ودون ترهيب وفي أحيان كثيرة دون ترغيب !.. وبقى منهم على نصرا نيّته أو يهوديته أو زرادشتيته، شاهدين بذلك على هذه السماحة غير المسبوقة التي جاء بها الإسلام، والتي وضعتها دولته وحضارته في الممارسة والتطبيق..

وكما جعل الإسلام هذا « الآخر الديني» جزءاً أصيلاً من الأمة الواحدة، والرعية الواحدة للدولة الإسلامية، فتح أمام هذا «الآخر» باب الإسهام في بناء الحضارة الإسلامية الجديدة وذلك بعد أن استوعب الإسلام كل المواريث الحضارية السابقة، التي قهرها الغزاة – الإغريق والرومان – فأحياها الإسلام، وترجم المسلمون علومها وفنونها، فدخلت تلك المواريث في النسيج الجديد للحضارة الإسلامية الجديدة، فكان الإحياء الإسلامي لعلوم وفنون وفلسفات مدارس «الإسكندرية» و «أنطاكية» و«جند يسابور» وغيرها، الإنقاذ الإسلامي للتراث الحضاري الإنساني من القهر والضياع، الأمر الذي جعل الحضارة الإسلامية الجديدة، بالنسبة لشعوب البلاد التي دخلت في الدولة الإسلامية، الطور الجديد لحضاراتهم الوطنية والقومية التي بنوها مع المسلمين في ظلال مرجعية الإسلام..

فأصبح هذا «الآخر الديني» جزءاً من «الذات» الوطنية والقـومية والحضارية، مع بقاء التنوع الديني حقاً مـقدساً من حقوق الضمـير، لا سلطان عليه إلا لله، لأن الدين لله وحده، ولا يمكن أن يتأتي تدين حق مع أي◆ون من ألوان الإكراه..

وكما فتح الإسلام الأبواب أمام هذا «الآخـر الديني» للإسهام في بناء الحضارة الإسلامية الجديدة ,ترك هذا «الآخر» ليدير دولاب «الدولة» ودواوينهـا، حتى وجدنا مستشرقاً ألمانياً حجة-هو «آدم متز» (١٨٦٩-١٩١٧)-يشهد هذه الشهادة التي تقول : «لقد كان النصارى هم الذين يحكمون بلاد الإسلام»![٩] ..

ووجدنا المستشرق الإنجليزي «سير توماس أرنولد»(١٨٦٤-١٩٣٠م) يعلن عن سماحـة الإسلام عندما يقـول -وهو شديد التمسك بالنصـرانية -: «إنه من الحق أن نقول : إن غير المسلمين قد نعمـوا، بوجه الإجمال، في ظل الحكم الإسلامي، بدرجة من التـسامح لا نجـد لها مـعادلا في أوروبا قـبل الأزمنة الحديثـة. وإن دوام الطوائف المسيـحيـة في وسط إسلامي يدل على أن الاضطهـادات التي قاست منهـا بين الحين والآخر علـى أيدي المتزمتـين والمتعصـبين كانت من صنع الـظروف المحلية، أكـثر مما كانت عاقبة مبادئ التعصب وعدم التسامح»[١٠] ..

ولقد صـدّق على هذه الشهـادة، وفصل مـجملهـا الكاتب والمؤرخ اللبناني جورج قرم عندما حـصر أسباب التوتر الطائفي، التي عرضت لفـترات قليلة وعابرة، في تاريخ المجتمعات الإسلامية، في ثلاثة أسباب : فكتب يقول :

«إن فـترات التـوتر والاضطهاد لغـير المـسلمين في الحضـارة الإسلامـية كـانت قصيرة، وكان يحكمها ثلاثة عوامل :

العامـل الأول: هو مزاج الخلفـاء الشخصي، فـأخطر اضطهـادين تعرض لهـما الذميون وقـعا في عهد المتـوكل (٢٠٦-٢٤٧هـ ٨٢١ -٨٦١ م)الخليفة الميال بـطبعه إلى التعـصب والقسـوة. وفي عهد الخليـفة الحاكم بـأمر الله (٢٧٥-٤١١هـ ٩٨٥-١٠٢١م) الذي غالى في التصرف معهم بشدة.

العامل الثـاني : هو تردي الأوضاع الاقتـصادية والاجتـماعيـة لسواد المسلمين، والظلم الذي يمارسه بعض الذميين المعتلين لمناصب إدارية عـالية، فلا يعسر أن ندرك

صلتهما المباشرة بالاضطهادات التي وقعت في عدد من الأمصار.

أما العامل الثالث: فهو مرتبط بفترات التدخل الأجنبي في البلدان الإسلامية، وقيام الحكام الأجانب بإغراء واستدراج الأقليات الدينية غير المسلمة إلى التعاون معهم ضد الأغلبية المسلمة.. إن الحكام الأجانب - بمن فيهم الإنجليز- لم يحجموا عن استخدام الأقلية القبطية في أغلب الأحيان ليحكموا الشعب وليستنزفوه بالضرائب -وهذه ظاهرة نلاحظها في سوريا أيضاً، حيث أظهرت أبحاث «جبو بولياك» كيف أن هيمنة أبناء الأقليات في المجال الاقتصادي أدت إلي إثارة قلاقل دينية خطيرة بين النصارى والمسلمين في دمشق ١٨٦٠م، وبين الموارنة والدروز في جبال لبنان ١٨٤٠م و١٨٦٠م. ونهاية الحملات الصليبية قد أعقبتها في أماكن عدة أعمال ثأر وانتقام ضد الأقليات المسيحية - ولا سيما الأرمن - التي تعاونت مع الغازي.

بل إنه كثيراً ما كان موقف أبناء الأقليات أنفسهم من الحكم الإسلامي، حتى عندما كان يعاملهم بأكبر قدر من التسامح، سببا في نشوب قلاقل طائفية، فعلاوة على غلو الموظفين في الابتزاز، وفي مراعاتهم وتحيزهم، إلى حد الصفاقة أحيانا، لابناء دينهم، ما كان يندر أن تصدر منهم استفزازات طائفية بكل معنى الكلمة..»(١١)

تلك هي شهادة الباحث النصراني اللبناني التي ثنّى على شهادة المستشرق النصراني الإنجليزي ٠٠حول أسباب التوترات الطائفية العابرة في تاريخنا الإسلامي٠٠

وإذا شئنا وقائع من التاريخ غير ما أشار إليه «جورج قرم» -شاهدة على صدق هذا التحليل والتعليل، فما علينا إلا أن ننظر فيما كتبه «المقريزي»(٧٦٦-٨٤٥هـ ١٣٦٥-١٤٤١م) عن استعلاء النصارى واليهود الذين تولوا الوزارة والجباية والإدارة في العصر الفاطمي(١٢) ٠٠ وما كتبه «المقريزي» -أيضاً عن استقواء نصارى دمشق «بهولاكو» والتتار، وقائد التتار -النصراني الأسطوري -«كتبغا»، إبان الاجتياح التتري للمشرق العربي والإسلامي ٠٠ وما أثارته هذه الخيانة من رد فعل جعل السلطان «قطز» (٦٥٨هـ ١٢٦٠م) يوقع بهم عقاباً شديداً عقب الانتصار على التتار في «عين جالوت» (٦٥٨هـ ١٢٦٠م)٠٠(١٣) وأن نقرأ - أيضاً - ما كتبه «الجبرتي» (١١٦٧-١٢٣٧هـ ١٧٥٤-١٨٢٢م) عن «المعلم يعقوب حنا» (١٧٤٥-

١٨٠١م) – والذي يسميه «الجبرتي» «يـعقوب اللعين» – والفيلق القبطي الذي جنده وقاده وحـارب به الشعب المصـري لحسـاب الحملة الفـرنسية التي قـادها «بونابرت» (١٧٦٩–١٨٢١م) ضد مـصر(١٢١٣هـ ١٧٩٨م)، وكـيف عهـد الجنرال «كليـبر» (١٧٥٣–١٨٠٠م) إلى الجنرال يعقوب أن يفعل بالمسلمين ما يشاء ٠٠ حتى تطاول هو وأنصـاره على المسلمين بالسب والضرب، ونالوا منـهم، وأظهروا حقـدهم، ولم يبقوا للصلح مكاناً ! وصرحوا بانقضاء ملة المسلمين وأيام الموحدين !٠٠»(١٤)

وما أحدثتـه هذه الاستجابات لغوايات الغـزاة والمستعمريـن من توترات طائفية في النسيج الوطني والقومي والحضاري في تلك الفترات من التاريخ٠٠

لكنهـــا ظلت في إطار «الـتـوترات العـــابرة»، التي ارتبطت بـفـتـرات الـغـزو، وبالاستجابـات المحدودة من قطاعات محدودة لغوايات الغـزاة ٠٠ بينما ظل النسيج الوطني والقومي والحضـاري مجسداً للتنوع في إطار الوحـدة، وللاختلاف في إطار الأمة الواحدة، والحضارة الواحدة، والقومية الواحدة، والدولة الواحدة، تلك الجوامع التي أنجزتها سماحة الإسلام٠٠ ◆

وإذا كان الشيء يظهـر حسنه الضد ٠٠وبضدها تتـميز الأشياء ٠٠ فـما علينا إلا أن نقارن بين هذه الأمثلة :

مثـال : انتصار الإسلام على الشـرك الوثني، ذلك الذي فتن المسلمين في دينهم، وأخرجهم من ديارهم ٠٠ وعلى الخيانة اليهودية، التي تحالفت مع الشرك الوثني ضد التوحيد الإسلامي٠٠ انتصار الإسلام عليهـم، في عشرين موقعة – هي التي دار فيها قتال.. ما بين سنة ٢هـ وسنة ٩ هـ –.. هذا الانتصار الذي غـير وجه الدنيا والحضارة والتاريخ، وكيف أن ضحايا كل هذه المعارك – من الفـريقين – لم تتجاوز ٣٨٦ قتيلاً – ١٨٣ هم مجموع شهداء المسلمين و٢٠٣ هم كل قتلى المشركين!(١٥)..

بينما نجـد الحرب الدينية – التي دامت أكـثر من قرنين – داخل النصرانيـة ذاتها، بين الكاثوليك والبروتستانت، في القرنين السادس عشر والسابع عشر – قد أبيد فيها ٤٠ ﷺ من شعوب وسط أوروبا.. ووفق إحصـاء «فولتير» [١٦٩٤– ١٧٧٨م] بلغ ضحاياها عشرة ملايين نصراني ! (١٦)..

ومثـال ثان : نقارن فيـه بين ترك الإسلام الناس ومـا يدينون، لأنه ﴿لا إكراه في الدين﴾ – البـقــرة: ٢٥٦–.. ﴿وقل الحق من ربكم فـمن شـاء فلـيـؤمن ومن شـاء فليكـفـر﴾ • الكهف ٢٩–.. و﴿لكم ديـنكم ولي دين﴾– الكافــرون ٦–.. و﴿لكل جعـلنا منكم شرعـة ومنهاجـاً ولو شاء الله لجـعلكم أمة واحـدة﴾– المائدة : ٤٨–.. وهي المبادئ والقواعد والتشـريعاَت القرآنية التي جسدتها عهـود ومواثيقه رســـــول الله، ﷺ، مع اليهود والنصارى..

نقارن بين هذا المثـال الإسلامي وبين اغـتيال الكنيـسة الأوروبيـة لحرية الاعتـقاد الديني بمحـاكم التـفـتـيش التي أعـملت التـعـذيب والسـجن والإحـراق والإغـراق والإعدامات على الخوازيق لأكـثر من ثلاثة قرون ! [١٧].. وكذلك، ما صنعه الملوك والأمراء والقسـاوسة عندما فرضـوا على الناس بحد السيف ديانة النصـرانية – رغم صوفيتها المسالمة وسلامهـا المتصوف ووصاياها بحب الأعداء ومباركة اللاعنين !–.. وبشهادة «السيرتوماس أرنولد»، فإن «شارلمان» [٧٤٢–٨١٤] قد فرض المسيحية في السكسـونيين بحد السـيف.. وكذلك صنع الملك «كنوت» فـي الدانمارك..وجمـاعة إخـوان السـيف في بروسـيـا..والملك «أولاف ترايجـفـيـسو» فـي جنوب النرويج.. والأميـر «فلاديمير» في روسـيا سنة ٩٨٨م.. والأسقف «دانـيال بيروفـتس» في الجبل الأسود.. والملـك «شارل روبرت» في المجـر.. والملك «سيف الرعـد» في الحبـشة.. وكل هؤلاء استـأصلوا المخالفين لمسيحـيتهم، وقطعـوا أيديهم و أرجلهم، وذبحوهم ونفوهم وشردوهم، بمجرد تدين هؤلاء الملوك والأمراء بالنصرانية ! [١٨]..

ومثـال ثالث : نقارن فـيه بين سمـاحة الإسلام، التي جـعلت الدولة الإسلامـية «منتدى» تتـعدد فيـه الديانات والمذاهب و اللغات والقومـيات والأجناس والألوان، على امتـداد تاريخ الإسلام، منذ دولة النبوة في المدينة المـنورة وحتى هذه اللحظات.. وبين ضيق الغرب بالتعددية حتى داخل النصـرانية – أي بالتعددية المذهبية – حتى أنه لم يعرف التعددية إلا على أنقاض سلطان النصرانية، وفي ظل العلمانية، ثم رأيناه – حتى في ظل هذه العلمانية، ودعاوى الحـرية وحقوق الإنسان – لا يزال ضيق الصدر «بالآخر الإسلامي» [١٩]..

◆

هكذا بدأت السماحة في تاريخ الإنسانية بظهور الإسلام.. وهكذا وضعت الدولة الإسلامية والحضارة الإسلامية هذه السماحة في الممارسة والتطبيق، عبر تاريخ الإسلام والمسلمين.. ومن حق المسلمين أن يباهوا الدنيا بهذا المستوى الإسلامي، غير المسبوق، والمنقطع النظير، في السماحة التي تجاوزت الاعتراف بالآخر - الذي يبادل الإسلام اعترافاً باعتراف - إلى مستوى الاعتراف بالآخر الذي لا يعترف بالإسلام، وإنما يجحده وينكره ويكفر به.. والتي جعلت تمكين هذا الآخر من إقامة كفره بالإسلام جزءاً من عقيدة الإسلام، وواجباً من واجبات الدولة الإسلامية.. حتى لقد بلغ الإسلام - على هذا الدرب - الحد الذي جعل فيه هذا «الآخر» جزءا لا يتجزأ من «الذات» الوطنية والقومية والحضارية، كما جعل الأقوام والأمم والشعوب والقبائل والحضارات تنوعاً في إطار الإنسانية، التي أراد الله سبحانه وتعالى، لها هذا التنوع وهذه التعددية سنة دائمة وقائمة إلى يوم الدين..

وإذا كان الضدّ يظهر حسنه الضد.. وبضدها تتميز الأشياء. فإنّ عظمة هذه السماحة الإسلامية تزداد بهاء وجلالاً عندما نراها في ضوء هذا «البؤس» الذي صنعه ولا يزال يصنعه الآخرون.

وإذا كان من حق المسلمين أن يباهوا بهذه السماحة الإسلامية، فإن من شيم العقلاء، وواجباتهم فقه هذه السماحة، والتعلم منها، والاستجابة إلى كلمتها الإسلامية السواء.. وذلك بدلاً من شن الحروب الصليبية.. والدينية.. والحديث عن صدام الحضارات وحروب الثقافات..

وآخر دعوانا أن الحمد لله على نعمة الإسلام، وسماحة الإسلام.

الهوامش

(١) يوحنا النقيوس [تاريخ مصر ليوحنّا النقيوس] ص ٩٠-٩٥. ترجمة ودراسة وتعليق : د. عمر صابر عبد الجليل. طبعة القاهر سنة ٢٠٠٠م.

(٢) المصدر السابق. ص ١٢٢، ١٢٥ -١٣٠. و:د. صبري أبو الخير سليم [تاريخ مصر في العصر البيزنطي] ص ٤٠، ٤١، ٤٩، ١٢٦، ١٦٣، ١٦٨. طبعة القاهرة سنة ٢٠٠٠ م.

(٣) انظر كتاب [تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى الآن] تحرير زلمان شازار. ص ٣١، ٣٣ - ٣٥، ٣٧- ٣٩، ٤٤ ، ٥٠- ٥٢، ٥٩، ٦٠، ٦٥ - ٦٨، ٧٠- ٧٤، ٧٩، ٨٠، ٨٨، ٨٩، ٩٣ - ٩٦، ٩٨- ١٠١، ١٠٥، ١٠٧، ١١١، ١١٧، ١٣١، ١٤٤، ١٤٥ ن ١٥٦ - ١٦٠، ١٦٢، ١٦٥، ١٦٦، ١٧٤، ١٨٦، ١٨٧، ١٩٠ - ١٩٢، ١٩٤ - ١٩٦، ٢٠٥ - ٢٠٧، ٢١٤، ٢١٥، ٢٢٠، ٢٢٢ ن ٢٢٦. ترجمة: أحمد محمد هويدى. مراجعة : محمد خليفة حسن. طبعة القاهرة سنة ٢٠٠٠م.

(٤) ابن عبد الحكم [فتوح مصر وأخبارها] ص ٤٦. طبعة ليدن سنة ١٩٢٠م.

(٥) البلاذري [فتوح البلدان] ص ٣٢٧. تحقيق : د. صلاح الدين المنجد. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٦م.

(٦) [مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة] ١٧-٢١ جمعها وحققها: د.محمد حميد الله الحيدر آبادي.طبعة القاهرة سنة ١٩٥٦م.

(٧) المصدر السابق. ص ٢٠.

(٨) المصدر السابق : ص ١١٢، ١٢٣- ١٢٧.

(٩) آدم متز [الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري] ج١ ص ١٠٥. ترجمة : د.محمد عبد الهادي أبو ريدة. طبعة بيروت سنة ١٦٧م.

(١٠) سير توماس أرنولد [الدعوة إلى الإسلام] ص٧٩٢، ٧٣٠. ترجمة : د.حسن إبراهيم حسن، د.عبد المجيد عابدين، إسماعيل النحراوي. طبعة القاهرة سنة ١٩٧٠م.

(١١) جورج قرم [تعدد الأديان ونظم الحكم : دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة] ص ٢١١ - ٢٢٤. طبعة بيروت سنة ١٩٧٩م - والنقل عن :د. سعد الدين إبراهيم [الملل والنحل والأعراق] ص ٧٢٩، ٧٣٠. مطبعة القاهرة سنة ١٩٩٠ م.

(١٢) المقريزي [اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا] ص ٢٩٧، ٢٩٨ طبعة القاهرة سنة ١٩٦٧ م. و [الخطط]ج٢ ص ١٢٣. طبعة دار التحرير - القاهرة.

(١٣) المقريزي [كتاب السلوك إلى دول الملوك] ج١ ق٢ ص ٤٢٥، ٤٣٢. تحقيق: د. محمد مصطفى زيادة. طبعة القاهرة ١٩٥٦م.

(١٤) الجبرتي [عجائب الآثار في التراجم والأخبار] ج٥ ص ١٣٦. تحقيق : حسن محمد جوهر، عمر الدسوقي، السيد إبراهيم سالم. طبعة القاهرة ١٩٦٥م.

(١٥) انظر :ابن عبد البر [الدرر في اختصار المغازي والسير] تحقيق: د.شوقي ضيف. طبعة القاهرة ١٩٦٦م. وانظر كتابنا[الإسلام والآخر] ص٦٥ طبعة القاهرة ٢٠٠١ م.

(١٦) انظر في هذه الحرب الدينية : ول ديورانت [قصة الحضارة] مجلد ج٦ ٣، ٤. ترجمة : د.عبد

الحميد يونس. طبعة الاهرة ١٩٧١م، ١٩٧٢م، وسيرتوماس أرنولد [الدعوة إلى الإسلام] ص ٣٠- ٣٢، ٧٢، ٧٣، ١٢٢ - ١٢٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٤١، ١٤٢، ١٥٤ -١٥٦، ٢٢٣، ٢٢٦، ٢٧٤، ٢٧٦. وبطرس البستاني [دائرة المعارف]- مادة «حروب دينية» - طبعة القاهرة الأولى. وهاشم صالح- صحيفة الشرق الأوسط - لندن- في ٢٦- ٢-٢٠٠٠ م.

(١٧) د. توفيق الطويل [قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والإسلام] ص ٧، ٧٠، ٧٣، ٧٦، ٨٠، ٨١- ٨٣ طبعة القاهرة ١٩٩١ م.

(١٨) [الدعوة إلى الإسلام] ص ٣٠، ٣٢، ٧٢، ٧٣، ١٢٢، ١٤٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٤٣، ١٥٤، ١٥٦، ٢٢٣، ٢٢٦، ٢٧٤، ٢٧٦.



الصحيفة :
أنموذج من التسامح في الإسلام

إبراهيم العجلوني ◆

تأتي اللحظة التاريخية للصحيفة أو لـ (وثيقة المدينة) في سياق متماسك، يبلغ حد النسق أو الاتساق الكامل، وهي من اللحظات المؤسسة للعلاقة مع الآخر المختلف ديناً، والتي يمكن اطراد القياس عليها كلما أتيح لبني الإنسان أن يقيموا بينهم علاقات سوية، لا قسر فيها ولا اعتناف ولا استلاب ولا نهاب. ولأن هذه اللحظات المؤسسة «قد بزغت إبان النشأة الأولى للمجتمع الإسلامي في التاريخ فهي منه بمثابة الأركان التي يرفع عليها الوجدان، وهي خير دليل - في براءتها الأولى إذا صح التعبير - على انفتاح الكينونة الإسلامية الوليدة على مطلق الإنسان دون أدنى تحفظ، وعلى التماسها عناصر وحدة البشرية التي خلقها الواحد الأحد، جل جلاله، من نفس واحدة، ثم جعلها شعوباً وقبائل لتتعارف، وتتنافس في الخير، وفي تحقيق الكمال الأخلاقي» (١).

وحتى لا نصادر على مطلوبنا من هذا البحث، فنؤكد ابتداءً اشتمال هذه اللحظات المؤسسة، لأول النظر ولمستأنفه على حد سواء، على القانون الإنساني الأعلى للعلاقة مع الآخر أياً كان وأينما وجد، فإننا سنقف مع أربع منها نتخذها أنموذجات مضيئة للحظة «الصحيفة» بوجه خاص، ولموقف الإسلام المبدئي من

◆ كاتب من الأردن.

الآخر المختلف ديناً، ولا سيما أهل الكتاب، بوجه عام.

وهذه اللحظات المؤسسة الأربع هي على التوالي :

أولاً : لحظة الهجرة الأولى إلى الحبشة أو لحظة النجاشي.

ثانياً : لحظة وفد نجران.

ثالثاً : لحظة فتح مكة وإزالة الصور والأوثان من الكعبة.

رابعاً : لحظة فتح القدس والعهدة العمرية.

1

وأول ما نبدأ من ذلك لحظة الهجرة، أو لحظة النجاشي الذي قال فيه رسولنا الكريم محمد، صلوات الله عليه وسلامه عليه : «إن بأرض الحبشة ملكاً لا يظلم أحد عنده فالحقوا ببلاده حتى يجعل الله لكم منه فرجاً ومخرجاً»(٢). وقالت فيه أم سلمة زوج النبي «لقد جاورنا خير جار النجاشي، أمنا على ديننا، وعبدنا الله تعالى، لا نؤذى ولا نسمع شيئاً نكرهه»(٣)، والذي استمع إلى أول خطاب إعلامي شامل في الإسلام، يوم أن وقف جعفر بن أبي طالب رضي الله عنه يقول :

- «أيها الملك، إنا كنا قوماً أهل جاهلية : نعبد الأصنام، ونأكل الميتة، ونأتي الفواحش، ونقطع الأرحام، ونسيء الجوار، ويأكل القوي منا الضعيف، فكنا على ذلك حتى بعث لنا الله رسولاً منا نعرف نسبه وصدقه وأمانته وعفافه، فدعانا إلى رحمة الله لنوحده ونعبده، ونخلع ما كنا نعبد وآباؤنا من دونه من الحجارة والأوثان، وأمرنا بصدق الحديث وأداء الأمانة وصلة الرحم وحسن الجوار، والكف عن المحارم والدماء، ونهانا عن الفواحش وقول الزور وأكل مال اليتيم وقذف المحصنة، وأمرنا بالصلاة والزكاة والصيام، فصدقناه وآمنا به واتبعناه فعدا علينا قومنا فعذبونا وفتنونا عن ديننا ليردونا إلى عبادة الأوثان وأن نستحل ما كنا نستحل من الخبائث، فلما قهرونا وظلموا، وشقوا علينا، وحالوا بيننا و بين ديننا ؛ خرجنا إلى بلدك واخترناك عمن سواك ورغبنا في جوارك ورجونا أن لا نظلم عندك أيها الملك»(٤).

ونحن نعلم من أمر النجاشي، بعد هذا البيان أنه سأل عما جاء في القرآن الكريم من ذكر مريم ابنة عمران وابنها عيسى المسيح، عليهما السلام، وأنه آوى إليه المسلمين وأكرم وفادتهم بعد أن دمعت عيناه وخشع قلبه وقال إن ما يسمعه من آيات

الذكر الحكيم يصدر وما جاء به المسيح من مشكاة واحدة. كما نعلم أن النبي (قال فيه لما توفي سنة تسع للهجرة : «إنّ أخاً لكم قد مات بأرض الحبشة»، وأنه خرج بالمسلمين إلى الصحراء وصفهم صفوفا ثم صلى عليه(٥).

ولعلنا هنا أن ننتبه إلى أن هذا الحوار يدلنا على أن الآيات التي تتعلق بمريم العذراء والسيد المسيح عليه السلام نزلت قبل واقعة الهجرة إلى الحبشة. وأن تلاوتها في مجلس النجاشي كانت بطلب منه، لا بمبادرة من جعفر يتوسل بها عطفه ونصرته، فهي إذن بعض معتقد المسلم وما يتعبد به لا كلام يقتضيه المقام أو تتطلبه السياسة والكياسة. وإن هذا ليتأدى بنا إلى أن القرآن الكريم هو المرجع الأعلى الذي تتأسس في ضوئه العلاقات الإسلامية والمسيحية، وأنه بما يشتمل عليه من آيات بينات عن آل عمران، والمسيح (وأمه مريم المصطفاة ومعجزاته، وتعاليمه، وحوارييه، تكاد تبلغ - عدد صفحات - حجم أحد الأناجيل المسيحية المعتمدة ؛ يبسط أرضاً واسعة من القيم المشتركة والأخلاق المتقاربة، ويرسم أفقاً متراحباً، ينظر فيه إلى الأنبياء جميعاً بصفة كونهم حلقات في سلسلة واحدة متصلة : ﴿إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون﴾(٦).

2

أما حديث وفد نجران، وما كان من مصالحة رسول الله (لأهلها، وما كتب لها من كتاب في ذلك فهو من مرويات عروة بن الزبير ابن العوام التي جمعتها سلوى مرسي الطاهر في كتاب تحت عنوان «أول سيرة في الإسلام»(٧). وقد جاء فيه بعد مفتتح الكتاب : «ولنجران وحاشيتها ذمة الله وذمة رسوله على دمائهم وأموالهم، وملتهم، وبيعهم، ورهبانيتهم، وأساقفتهم، وشاهدهم، وغائبهم، وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير» (٨) وألزمهم «الجهد والنصح فيما استقبلوا غير مظلومين ولا معنوف عليهم» (١٠).

وقد شهد، فيمن شهد هذا الكتاب عثمان بن عفان، وكان أشرف نصارى نجران، وفي مقدمتهم العاقب والسيد وأسقفهم أبو حارثة بن علقمة قد وفدوا على الرسول عليه صلوات الله وسلامه، في مسجده في المدينة، فأحاطهم بالإيناس والتكريم، وجادلهم بالتي هي أحسن، بحسب الهدي القرآني الكريم، حتى إذا

استيقن صدهم المؤكـد لم يعنف بهم ولا فرض رأيه عليهم ﴿ لا إكراه في الدين ﴾ ؛ بل رفع الأمر إلى اللـه تعالى، ودعاهم إلى المبـاهلة : ﴿ فمن حـاجك فيه من بعـد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين ﴾[١١]، محتكماً إلى مرجعية فوق البشر، ثم ودعهم آمنين إلى ديارهم، لم يمسسهم سوء بل كرمت إنسانيتهم خير تكريم.

3

ثم إننا نسـتذكـر، إلى ذلك مـا كان من مـوقف الرسـول الكريم حين دخل مكة فاتحاً ورجع إليها ظافراً، وخاصة مـا كان منه حين دخل الكعبة وكانوا - كما جاء في الجزء الأول من السيرة النبـوية من سير أعلام النبلاء - «قد زوقوا سقفـها وحيطانها من بطنهـا ودعائمـها وصـوروا فيـها الأنبـياء والملائكة والشـجر، وصـوروا إبراهيم يستـقسم بالأزلام، وصـوروا عيـسى وأمه، إذ أمر بثـوب فبل بماء وأمـر بطمس تلك الصور، ووضع كفيه على صورة عيسـى وأمه وقال : امحوا الجميع إلا ما تحت يدي»[١٢].

ولقـد ظلت صورة سـيدنا المـسيح (وأمـه مريم البـتـول مرسـومة على السـارية الوسطى من سواري الكعبة إلى أن ذهب بها الهدم من بعد، يثبت ذلك قول عطاء بن أبي رباح حين سـأله سليـمان بن مـوسى الشـامي - كمـا جـاء في تاريخ مكة ونقله الذهبي في سيـر أعلام النبلاء - عـما إذا كان أدرك في البـيت تمثال مريم وعـيسى (وهو يقصد صورتيهما عليهـما السلام) إذ قال : «نعم أدركت تمثال مريم مزوقاً، في حجرها عيسى قـاعد، وكان في البيت ستة أعمدة سواري. وكـان تمثال عيسى ومريم في العمود الذي يلي الباب». كما تثـبته رواية عمرو بن دينار في قوله: «أدركت في الكعبـة قبل أن تهـدم تمثال عيـسى وأمه (صـورتهما)» وروايـة داوود العطار إذ قال «أخبـرني بعض الحجـبة عن مـسافع عن شيـبة : أن النبي ﷺ قـال : «يا شيـبة امح كل صورة إلا ما تحت يدي» قال : فرفع يده عن عيسى بن مريم وأمه». وثم رواية أخرى أوردها الذهبي، إلى مـا سبق، في السيـرة النبوية عن ابن شـهاب : «أن النبي ﷺ دخل الكعبة وفـيها صور الملائكة، فرأى صـورة إبراهيم فقال «قاتلهم الله، جعلوه شـيخاً يستقـسم بالأزلام»، ثم رأى صورة مريم فوضع يده عليهـا وقال : امحوا ما فـيها إلا

صورة مريم» [(١٣)].

هذه ثلاث لحظات تاريخـية من أربع أردنا أن ننظر إلى «الصـحيفـة» وإياها في سياق واحد.

4

أما الرابعـة فهي لحظة فتح بيت المقدس يوم أن كـتبت «العهدة العـمرية» فكانت أنموذجاً للمـعاهدات التي تراعي أحوال الناس جمـيعاً وتتناول حضـورهم الإنساني في شتى احتـمالاته : من إقامة دائمة وأخـرى مؤقتة، ومن مرور، ومن مـتاجرة، ومن زيارة، ومن حج وعبادة. تقول المعاهدة كما روى الطبري :

«بسم الله الرحمن الرحيم. هذا ما أعطى عبـد الله عمر أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان».

أعطاهم أمانا لأنفـسهم وأموالهـم. ولكنائسهم وصلبـانهم، وسقيمهـا وبريئها، وسائر ملتها، أنه لا تسكن كنائسهم، ولا تهـدم، ولا ينتقص منها ولا من غيرها، ولا من صليـبهم، ولا من شـيء من أموالهم، ولا يكرهون عـلى دينهم، ولا يضار أحـد منهم، ولا يسكن بإيلياء معهم أحد من اليهود.

و على أهل إيلياء أن يعطوا الجزية كمـا يعطي أهل المدائن، وعليهم أن يخرجوا منها الروم واللصوص.

فمن خـرج منهم فإنه آمن على نفسه ومـاله حتى يبلغوا مـأمنهم. ومن أقام منهم فهو آمن وعليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية.

ومن أحب من أهل إيلـياء أن يـسـير بـنفـسه ومـاله مـع الروم، ويخلي بيـعـهم وصلبهم فإنهم آمنون على أنفسهم وعلى بيعهم وصلبهم حتى يبلغوا مأمنهم.

ومن كـان بها من أهـل الأرض، من شاء منهم قـعـد، وعليه مـثل مـا على أهل «إيلياء» من الجزية.

ومن شاء سار مع الروم ومن شاء رجع إلى أهله. وأنه لا يـأخذ منهم شيء حتى يحصد حصادهم.

وعلى ما في هذا الكتاب عهـد الله وذمة رسوله، وذمة المؤمنين، إذا أعطوا الذي عليهم من الجزية[(١٤)].

5

إن مبعث حرصنا على قراءة «الصحيفة» في سياق من مواقف ومعاهدات تعكس الرؤية الشمولية للآخر الكتابي في الإسلام هو توكيد أن الاعتقاد بكرامة الإنسان بإطلاق، وبقربى النصارى من أهل الكتّاب خاصة، وبأهمية الوفاء بالعهود، وكل أولئك كان أساساً ومنطلقاً وغاية وهدفا في آن. أي أن «الصحيفة» لم تكن موقفاً آنياً اضطر إليه الرسول الكريم محمد صلوات الله وسلامه عليه، أو موقفاً «تكتيكياً» بلغة القوم. بل كان موقفاً مبدئياً تم اتخاذه في ضوء كتاب الله الكريم وسنة نبيه المشرفة، هذين الأصلين اللذين حكما كل معاهدة سابقة أو لاحقة في الإسلام.

وحتى يكون لنا أن ننظر في «الصحيفة» أو أن نقرأ دلالاتها. فإنا موردوها نصاً، بحسب ما انتهى إليه تحقيق الأستاذ صيدان بن عبد الرحمن اليامي في كتابه «بيان الحقيقة في الحكم على الوثيقة» (مكتبة المعارف- الرياض- ١٩٨٧م- ص ص ٥-١٠) ومثبتو بيان ما غمض من معاني ألفاظها بحسب هذا التحقيق أيضاً.

نصّ «الصحيفة»

بسم الله الرحمن الرحيم. هذا الكتاب من محمد النبي بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم، وجاهد معهم، إنهم أمة واحدة من دون الناس، المهاجرون من قريش على ربعتهم[١٥] يتعاقلون بينهم[١٦] وهم يفدون عانيهم[١٧] بالمعروف والقسط بين المؤمنين وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو ساعدة على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو الحارث على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو جشم على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو النجار على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.وبنو عمرو بن عوف، على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة

تفدي عـانيهـا بالمعروف والقـسط بين المؤمنين. وبنو النبـيت على ربعتـهم يتعـاقلون مـعاقلهم الأولـى وكل طائفة تفـدي عـانيهـا بالمعـروف والقـسط بين المؤمنين. وبنو الأوس على ربعتـهم يتعاقلون مـعاقلهم الأولى وكل طائفة تفـدي عانيهـا بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وأن المؤمـنين لا يتركون مفـرحاً[١٨] بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل. وألا يحالف مـؤمن مولى مؤمن دونه. وأن المؤمنين المتقين على من بغى منهم أو ابتغى دسيعة[١٩] ظلم أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين وأن أيديهم عليه جـميعاً ولو كـان ولد أحدهم. ولا يقتل مؤمن مـؤمناً في كافر ولا ينصـر كافراً على مؤمن. وأن ذمـة الله واحدة، يجيـر عليهم أدناهم. وأن المؤمنين بعضـهم موالي بعض دون الناس وأنه من تبـعنا من اليهود فـإن له النصر والأسوة غـير مظلومين ولا متناصـر عليهم. وأن سلم المؤمنين واحدة، ولا يسـالم مؤمن دون مؤمن في قـتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم، وأن كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضاً. وأن المؤمنين يُبيء بعـضـهم على بعض بما نال دمـاؤهم في سـبـيل الله. وأن المؤمنين المتـقين على أحسن هدى وأقـومه، أنه لا يجـير مـشرك مالاً لـقريش ولا نفـساً، ولا يحول دونه على مـؤمن، وأنه من اعتبط مؤمناً قـتلاً[٢٠] على بينة فـإنه قود به إلا أن يرضى ولي المقتول، وأن المؤمنين عليه كافة، ولا يحل لهم إلا قيام عليه. وأنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصـحيفة وآمن بالـله واليوم الآخر أن ينصر مـحدثاً ولا يؤويه، وأنه من نصره أو آواه فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل. وإنكم مهمـا اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله عـز وجل وإلى محمد (، وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين، وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين لليـهـود دينهم، وللمـسلمين دينهم، مـواليهم وأنـفسـهم وإلا من ظلم وأثم فـإنه لا يوتغ[٢١] إلا نفسـه وأهل بيته، وأن ليـهود بني النجار مـثل ما ليهـود بني عوف، وأن ليهود بني حـارث مثل ما ليهود بني عوف، وأن لـيهود بني ساعدة مثل مـا ليهود بني عوف، وأن ليهـود بني جشم مثل ما ليـهود بني عوف وأن ليهـود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف، وأن ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف. إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته. وإن جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم وأن لبني الشطيبة مثل ما ليهود بني عوف وأن البر دون الإثم. وأن بطانة يهود كأنفسهم وأنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن مـحمـد ‹، وأنه لا ينحجـز على ثأر جرح، وأنـه من فتك فـبنفسـه فتك وأهل بيتـه إلا من ظلـم، وإن الله على أبر هذا، وأن على اليـهــود نفـقـتـهم وعلى

المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم، وأنه لم يأثم امرؤ بحليفه، وأن النصر للمظلوم وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين. وأن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة، وإن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم. وأنه لا تجار حرمة إلا بإذن أهلها، وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده، فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد رسول الله ‏ﷺ، وإن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره، وأنه لا تجار قريش ولا من نصرها. وأن بينهم النصر على من دهم يثرب، وإذا دعوا إلى صلح يصالحونه ويلبسونه. وأنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين. إلا من حارب في الدين، على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم. وأن الأوس مواليهم وأنفسهم، وعلى مثل ما لأهل هذه الصحيفة، مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة، وأن البر دون الإثم لا يكسب كاسب إلا على نفسه، وأن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره، وأنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم وأنه من خرج آمن ومن تعد آمن بالمدينة إلا من ظلم وأثم وأن الله جار لمن بر واتقى، ومحمد رسول الله ‏ﷺ[(٢٢)].

لقد كتبت هذه «الصحيفة» في أعقاب مقتل الشاعر اليهودي كعب بن الأشرف الذي شبب بنساء المسلمين حتى آذاهم، كما آذى النبي الكريم بالهجاء، وركب إلى قريش فاستغواهم على رسول الله ‏ﷺ حتى قال الرسول يوماً: من لكعب بن الأشرف فقد آذانا بالشعر وقوى المشركين علينا. فلما قتل «فزعت اليهود ومن كان معهم من المشركين، فغدوا على رسول الله ‏ﷺ حين أصبحوا فقالوا : إنّه طرق صاحبنا الليلة وهو سيد من سادتنا فقتل، فذكر لهم رسول الله ‏ﷺ الذي كان يقول أشعاره، ودعاهم إلى أن يكتب بينه وبينهم كتابا، فكتب بينهم صحيفة، وكانت تلك الصحيفة بعده عند علي، أخرجه أبو داوود» [(٢٣)].

وعلى أننا لا نعدم من يرى أن هذه الرواية لا يمكن الجزم بصحتها لفقدانها عامل الصحة وهو اتصال السند إن صح. كما ذهب إلى ذلك الأستاذ صيدان بن عبد الرحمن اليامي، فإننا لا نعدم في الوقت نفسه من يراها دستوراً رفيعاً «لم يستطع الفقهاء دراسته كما ينبغي. شكوا في صحة الوثيقة إذ إنها وصلتهم مكتوبة دون سند، وهم كانوا يدققون جداً في موضوع السند، ثم إنهم خافوا من الإصرار على تطبيق الصحيفة، لأنها كانت تعطي الأمة حقوقاً لا تقرها النظم الحاكمة من أمويين

وعباسيين وغيرهم» [٢٤].

وليس يخلو من الدلالـة أن من يرون هذه الرواية مما ينبـغي الاحـتجـاج به ومن يرونها موضع احتجـاج ؛ متفقون جميعا على أنها قـد أخذت «طابعاً هاماً في دراسة النظام السياسي في الإسلام» [٢٥]. كما يخلو من الدلالة أنهـا تصدر نصاً ودلالة من المشكاة نفسها التي خرجت منها الكتـب والمعاهدات التي سقناها بين يديها، سواء ما كان سـابقاً لها أو لاحقـاً. الأمر الذي يجعلنا نميل إلـى قراءة الدكتور حـسين مؤنس لها، من حيث هي «دستور وضعه الرسول لجـماعته في المدينة ليحدد لها نظام العمل في شؤون الجماعة الداخـلية والخارجية... دستور كامل يبين الحـدود الجغرافية لوطن الأمة: «جوف المدينة ومنازل القبـائل وكل من لحق بنا وجاهد معنا» والمراد هنا منازل كل القبـائل التي تنضم إلى الأمـة و«تقر بما في هذه الصـحيفـة» أي توافق على ذلك الدستـور. وقد اتسعت مـساحة المدينة بذلك، لأن القـبائل حولهـا أخذت تنضم إلى الأمـــة الإســـلامية» [٢٦].

وتحدد الـصحيـفة، فـيمـا يرى الدكتـور حسين مـؤنس «واجـبات أعضـاء هذه الجـماعـة وحقـوق كل منهم. العدل والبـر (والبـر معناه الوفـاء) ولهم الأمن على النفس والمال». والجماعة كلها هي التي تقـوم بحماية الأمن في داخلها «ويد المؤمنين جميعاً على من ابتغى دسيسة فساد بينهم». والجماعة متعاونة لمساعدة المحتاج والمدين والمريض، وهي ملزمة بمعاونتـه في فداء أو أسر، وكل مجموعـة قبلية من أهل المدينة مسـؤولة عن الأمن في مواطنها وعن حـماية المدينة من ناحيـتها، والأمة كـتلة واحدة «يد المسلمين واحدة» ولا تعـقد جمـاعة صلحاً إلا باتفـاق الجماعـة. لكل مجمـوعة رياستهـا وهم مسؤولون عن جماعتـهم من كل ناحية. والقاعدة في التـعامل هي البر أي الوفـاء، فمن نصـوصهـا: «والبر دون الإثم» أي أن الوفـاء دون الحنث و«أن الله على أبر هذا» أي أن الله يـؤيد أصفـى وأصدق مـا في هذه الوثيـقـة من وفـاء. وإذا هوجمت المدينة فـلا بد أن يشترك الجـميع في الدفاع. أمـا إذا قامت الجماعـة بحرب خارج حدودها فلا إلزام، وليخرج من يريـد، ولكن الرسول كان إذا ندب أحداً لمهمة سـارع في التنفيـذ مختـاراً سعـيداً. وهذه القـواعـد واردة في القرآن الكريم بهـديه وأخـلاقه الـتي هي مكارم الأخـلاق أو المروءة الإسلامـيـة التي حلت مـحل المروءة الجاهلية، والمروءة مشتقة من مرء أي إنســان فمعناها إذن الإنسانية. والمروءة الجاهلية كانت تبـيح القتل وسـفك الدم والقسوة، كـما ترى في بعض أشعـار عنترة العـبسي

وغيره من الجاهليين، أما المروءة الإسلامية فتحض على الرحمة والمغفرة والإحسان والرأفة باليتيم والضعيف والعاجز، ونصرة المظلوم. وكل هذه مبادئ واردة في القرآن الكريم وحديث رسول الله ﷺ، وطبقها بنفسه وبين للناس كيف يسيرون عليها. وهذا هو ما نسميه بسنة النبيﷺ أي خلقه وتصرفه وقوله. ولــه صلوات الله عليه حديث جامع مانع يوجه المسلمين إلى كل خير ويمنع عنهم كل أذى ويحميهم من كل شر ويدفع عنهم كل ضرر، ولو عملوا بما فيه لكانوا أعظم الأمم في كل عصر، قال رسول اللهﷺ: « تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبدا: كتاب الله وسنتي»(٢٧).

وإذا كان الدكتور حسين مؤنس قد غلب - في تحليله للصحيفة - جانب الأمة على الدولة، ورأى في الرسول الكريم محمد صلوات الله وسلامه عليه نبياً وسراجاً منيراً، لا قائداً عسكرياً أو قائد دولة دبلوماسياً، فإن الدكتور كامل الدقس يرى في الصحيفة إعلاناً «عن قيام دولة قانونية في الأرض». وقد نظم الرسول ﷺ جميع شؤونها ورسم سياستها الداخلية والخارجية بصفته الرئيس الأعلى للدولة.

يقول الدكتور كامل الدقس في ذلك : «لقد وضع الرسول (دستوراً) للدولة نظم فيه شعب دولته، وحدد العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين. وبين فيه الحقوق والواجبات على مواطني الدولة (اليهودية بقبائلهم - القبائل المتفرقة - الأوس والخزرج - المهاجرين)، وهذا الكتاب الذي يعرف بعقد (الصحيفة) يعد دستوراً فريداً لم تحلم البشرية في عمرها الطويل منذ نشأتها وإلى يوم الناس هذا بمثله. وإن المتأمل في هذه الوثيقة يتبين في وضوح وجلاء عظمة رسول الله ﷺ في السياسة والصياغة على السواء. فقد كتبت هذه الوثيقة على غير مثال سبقها، وشملت نصوصها كل ما تحتاج إليه الدولة في تنظيم شؤونها الداخلية والخارجية. وقد تضمن الدستور الكثير من القواعد والمبادئ الأساسية التي ما تزال البشرية تحوم حولها، أو تحلم بقليل منها» (٢٨). ولعل ألصق هذه القواعد بموضوعنا تلك التي تنص «على إباحة الحريات : حرية العقيدة، والإقامة والتنقل، ومزاولة الحرف دون تقييد ما دامت هذه الحريات لا تضر مصلحة المجموع وتراعي المبادئ الأخلاقية في السلوك الفردي وفي العلاقات الاجتماعية» (٢٩).

ومهما يكن الأمر في استخلاص دلالات هذه الصحيفة في جانبيها السياسي والتنظيمي أو في التحرير الفقهي لبنودها، فإنها حافلة بدلالات أخر تتعلق بما وراء

البنود من التوجه نحو وحدة الشعور بالجماعة الإنسانيـة وحميمية العلاقات فيما بين أفرادها على اخـتلاف الانتماء الديني والقـبلي. وثم في الصحيفـة إشارات لا بد أن نتدبرها إلى «المعروف والقـسط» اللذين اعتبرا مدخلاً عامـاً لها، وتكررا تسع مرات فيها، وإلى أن «ذمة الله واحدة»، و«أن سلم المؤمنين واحدة»، و«أن النصر للمظلوم»، و«أن الجار كالـنفس غير مضـار»، و«أن الله على أتقى ما في هذه الصحيـفة وأبره»، و«أن البـر دون الإثم»، و«أن الله على أصـدق ما في هذه الصـحـيفـة»، وأن اليهـود مواليـهم وأنفسهم «على مـثل ما لأهل هذه الصـحيفة مـع البر المحض من أهل هذه الصحيفة»، و«أن الله جار لمن بر واتقى».

إن هاهنا توكيداً لما يمكـن تسميته «روح القانـون» أو المرجع العقدي الأعلى له، وإن في طوق الدراسة الأسلوبيـة أن تظهرنا على دليل داخلي في الصـحيفـة يصحح روايتها ويثبـتها. وخاصة فيما يتـعلق باليهود، وما تناولته الصحيـفة من ألوان العلاقة معهم، كمـا يمكن للدراسة المقارنة بين «الصحيفة» و«كتـاب أهل نجران» و «العهدة العمرية» أن تجزم بالصدق الداخلي لمتنها، وبصدورها عن رؤية إيمانية شاملة ترى إلى الآخر المختلف عقـدياً أو دينياً على أنه توسعة للذات وميدان لفضـائلها ولما تتمتع به من معروف وقسط وبر وتقـوى وصدق، وحسبك ذلك كله التماسـاً لوحدة الشعور الإنسـاني في المجـتمع الـواحد أو تعـزيزاً لوحـدة الخلق، على تنوع ملـلهم ونحلهم وألسنتهم، في مـقابل وحدانية الخـالق الذي شاء سبحـانه أن يجعلهم شعوباً وقـبائل ليتعارفوا، وأن يجعل لكم منهم شرعة ومنهاجاً وقضت حكمته أن لا يزالوا مختلفين حتى يبلوهم أيهم أحسن عملاً وأيهم أتقى له وأقوم سبيلاً...

إن «الاختلاف» بما هو حقيـقة كونية وإنسانية لا ينبغي أن يحـول دون استشعار معنى الرحم الجـامعة لبني الإنسـان، ولعل مقاربة أخرى من الصـحيفة وأخـواتها أن تظهـرنا على اعـتـراف الإسـلام بالتـعـددية المليـة في الأرض، وعلى أن ذلك شـرط موضوعي للتعـارف الذي يتجاوز معرفة الآخر إلى «القـسط المعروف» معه وإلى أن يكون «كـالنفس غـيـر مـضـار» وأن يكون البـر المحض «هو ضـابط العـلاقة مـعـه وميزانها...»

إن التسامح الذي نراه هنا فعل إيجابي ومروءة نفسية وتوجه صادق نحو الآخر، لا موقف سلبي اضطراري. والمسامحة لغة واقعة في حقل دلالي تجاورها فيه المساهلة والمقـاربة والمداناة والمواتاة والملاينة [٣٠]، كـما أن لسـمح في العربيــة معنــى جـاد

وكرم، والملـــة السمحــة التــي مـا فيهـــا ضيـــق [٣١]. وشتـان بين هذا كله وبين دلالات Tolerantia اللاتينية التي تعنى التساهـل السلبي أو «سلوك شخص يتحمل دون اعتراض أي هجـوم على حقوقه في الوقت الذي يمكنه فـيه تجنب هذه الإساءة» [٣٢]. لكأن للغات أرواحـاً تسكنها. ولكأن حكمـة الله قد قضت بأن يكون للعـربية التي نزل بها القرآن سعة وجدانية أو رحابة روحية تتميز بها عن سائر اللغات.

على أن الأمـر لا يتوقف عند النصـوص دون تمثلاتهـا ولا عند المفاهيـم دون ما صدقاتهـا أو الوقائع التاريخية التي تتـجلى بها. ونحن عند هذه في غناء أي غناء من الشواهد المتتابـعة والأدلة المتظاهرة فقد روى يحيى بن آدم في كتـاب الخراج أن عمر بن الخطاب t لما تدانى أجله أوصى من بعده وهو على فـراش الموت بقوله : «أوصي الخليفة من بعـدي بأهل الذمة خيراً، وأن يوفي لهم بعـهدهم، وأن يقاتل من ورائهم، وألا يكلفـهم فوق طاقـتهم» [٣٣]. كمـا جاء في كـتاب: «أهل الذمـة في الإسلام» للدكتور أ. س، ترتون قـوله تعقيباً عـلى وصية الفاروق، إن «في الأخبـار النصرانية شهادة تؤيد هذا القول، وهي شهادة البطريرك «عيشوبايه» الذي تولى منصبه من سنة (٦٤٧) إلى (٦٥٧) هجرية، إذ كتب يقول :

-«إن العرب الذين مكنهم الرب من السيطرة على العالم يعاملوننا كما تعرفون.

إنهم ليسوا بأعـداء للنصرانية، بل يمتدحون مـلتنا، ويوقرون قديسينا وقسـيسينا، ويمدون يد المعونة إلى كنائسنا وأديرتنا» [٣٤].

شهادة تأتي بعـد ستمئة وخمـسين عاماً من ظهور الإسلام، لا منفردة ولا يتـيمة ولكن في سيـاق من البراهين على أن الإسلام قلب مـشرع الجنبات للإنسانيـة كلها، وأنه الدين الحق الذي جاء رحمة للعالمين.

لقد كانت هذه قراءة أولية للصحيفة أو الوثيقة المدنية في سياق ينظمها وأخواتها اللواتي يؤكدن قيام التـسامح في الإسلام على أصول قرآنية ومـبادئ عقدية، أو على رؤية شـاملة جامـعة جـديرة باهتمـام العالم كله وتقـديره، وهي فيـما آمل توطئـة لما وراءها من النظر العميق في ما سميناه ابتـداءً «اللحظات المؤسسة» للعلاقة مع الآخر المختلف ديناً...

والحمد لله أولاً وأخيراً

الهوامش

(١) انظر الجزء الثالث من كتابنا «الشذرات»، ص ٣١٢، عمان ٢٠٠٠ م.
(٢) سير أعلام النبلاء، ج١ ص ٢٠٨، حققه وضبط نصه وعلق عليه د. بشار عواد معروف.
(٣) المصدر السابق، ص ٤٣١.
(٤) سير أعلام النبلاء، ج١ ص ٤٤٣.
(٥) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٦) سورة الأنبياء : آية ٩٢.
(٧) بدايات الكتابة التاريخية عند العرب : «أول سيرة في الإسلام» د. سلوى مرسي الطاهر – المؤسسة العربية للدراسات والنشر – بيروت، ١٩٩٥ م.
(٨) المصدر السابق، ص ٢٩٠.
(٩) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(١٠) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(١١) سورة آل عمران : آية (٦١).
(١٢) سير أعلام النبلاء، الجزء الأول من السيرة النبوية.
(١٣) المصدر السابق، الجزء الأول.
(١٤) انظر : التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، محمد الغزالي، دار الكتب الحديثة، القاهرة، د. ت.
(١٥) قال ابن زنجويه في كتاب الأموال : ٢/ ٤٧١ «الرباعة هي المعاقل وقد يقال : فلان على رباعة قومه : إذا كان المتقلد لأمورهم، والوافد على الأمراء فيما ينوبهم. وورد في رواية ابن زنجويه (رباعتهم) ولعل الصواب ربعتهم. كما رجح المحقق ١/ ٦٥٤، وقال الزمخشري في الفائق في غريب الحديث ص ١– ٢٥ :
رباعة الرجل، شأنه وحاله الذي هو رابع عليها، أي ثابت مقيم ومنه حديثه { حين سأله عمر عن الساعة : ذاك عند حيف الأئمة وتصديق أمتي بالنجوم، وتكذيب بالقدر وحين تتخذ الأمانة مغنماً والصدقة مغرماً والفاحشة رباعة. فعند ذلك هلك قومك يا عمر. قال يعقوب – ولا يمكن في خير حسن الحال، يقال : ما في بني فلان من يضبط رباعته غير فلان وقال الأخطل :
ما في معد فتى تغني رباعتــــه إذا يهم بأمر صالح فعــــــــلا
وفي التحقيق : ديوانه ١٤٥، وروايته : «بأمر صالح عملا»
(١٥) أي يعقل بعضهم عن بعض والعقل : كما في الفائق للزمخشري ٢/ ٢٦ هو إعطاء الدية.
(١٧) هو الأسير كذا في الفائق ٢/ ٢٦.
(١٨) قال ابن زنجويه ٢: ٤٧١ المفرح : المثقل بالدين فيقول : عليهم أن يعينوه إن كان أسيراً فكّ من أسره، وإن كان جنى جناية خطأً عقلوا عنه. انظر أيضاً الفائق ٢/ ٢٦.
(١٩) قال في الفائق ٢/ ٢٦١، الدسيعة من الدسع وهو الدفع يقال : فلان ضخم الدسيعة أي عظيم الدفع للعطاء وأراد دفعا على سبيل الظلم، فأضافه إليه وهذه إضافة بمعنى من. ويجوز أن يراد بالدسيعة العطية أي ابتغى منهم أن يدفعوا إليه عطية على وجه ظلمهم. أي كونهم مظلومين،

أضافها إلى ظلمه لأنه سبب دفعهم لها.

(٢٠) الاعتباط أن يقتله بريئاً محرم الدم وأصل الاعتباط في الإبل أن تنحر بلا داء يكون بها، كتاب الأموال لابن زنجويه ٢/ ٤٧١، وقال في الفائق ٢/ ٢٦١، الاعتباط النحر بغير علة فاستعاره للقتل بغير جناية.

(٢١) قوله (لا يوتغ إلا نفسه) يقول : لا يهلك غيرها، يقال : قد وتغ الرجل وتغاً إذا وقع في أمر يهلكه. وقد أوتغه غيره، الأموال لابن زنجويه ٢/ ٤٧١.

(٢٢) انظر سيرة ابن هشام، الجزء الثاني، ص ١٠٦. وكتاب الأموال لابن زنجويه، الجزء الثاني ص ٤٦٦.

(٢٣) سير أعلام النبلاء، السيرة النبوية الجزء الأول، تحقيق د. بشار عواد معروف، ص ٣٨٩.

(٢٤) دراسات في السيرة النبوية، د. حسين مؤنس، الزهراء للإعلام العربي، ص ٥٦.

(٢٥) بيان الحقيقة في الحكم على الوثيقة، صيدان اليامي، مكتبة المعارف، الرياض ١٩٨٧، ص ٣٩.

(٢٦) دراسات في السيرة النبوية، د. حسين مؤنس، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة ١٩٨٥م، ص٥٥.

(٢٧) المصدر السابق، ص٥٦.

(٢٨) الدولة الإسلامية، د. كامل الدقس، دار الأرقم، عمان ١٩٩٣ م، الطبعة الأولى، ص ٧٩.

(٢٩) المصدر السابق، ص ٨٠.

(٣٠) انظر : جواهر الألفاظ لأبي الفرج قدامة بن جعفر، تحقيق محمد محيي الدين بن عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٥ م.

(٣١) انظر : القاموس المحيط للفيروزآبادي، مادة «سمح».

(٣٢) انظر : الموسوعة الفلسفية العربية، تحرير د. معن زيادة، معهد الإنماء العربي، مادة تسامح.

(٣٣) انظر : التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، محمد الغزالي، دار الكتب الحديثة، القاهرة ص٤٦.

(٣٤) المصدر السابق، الصفحة نفسها.



مسألة التسامح في كتابات العرب المحدثين والمعاصرين

رضوان السّيد ◆

1

كان من الطريف أن مفتتح الكلام في «التسامح» وما معناه، في المجال العربي مقالتان، عن «التعصب»، إحداهما للأديب اللبناني المقيم بمصر أديب إسحاق (-١٨٨٤م) كتبها عام ١٨٧٤ بعنوان : «التعصب والتساهل». والأخرى بعنوان : «التعصب» لجمال الدين الأفغاني (-١٨٩٧) كتبها في «العروة الوثقي» الصادرة بباريس عام ١٨٨٤. عرف أديب إسحاق التعصب «عند أهل الحكمة العصرية «بأنه» غلو المرء في اعتقاد الصحة بما يراه، وإغراقه في استنكار ما يكون على ضد ذلك الرأي حتى يحمله الإغراق والغلو على اقتياد الناس لرأيه بقوة، ومنعهم من إظهار ما يعتقدون... «أما حد «التساهل» عنده فهو رضا المرء عن رأيه واعتقاد الصحة فيه مع احترامه لرأي سواه...». هكذا يقف إسحاق موقفاً سلبياً من التشدد في الآراء والاعتقادات، ويتناول ذلك القناعات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية. وهو يذكر من أمثلة التعصب الديني محاكم التفتيش، واضطهاد البروتستانت بفرنسا. أما التعصب لاعتقاد خاطئ فيذكر من أمثلته القول بسكون الأرض، وانقسامها إلى

◆ أستاذ الدراسات الإسلامية بالجامعة اللبنانية، ورئيس تحرير مجلة الاجتهاد الفصلية.

سبـعة أقـاليم... يرى إسحاق أن علة التـعصب لهـما في الأصل من صنع أصـحاب السلطة بغرض استمرار سلطتـهم أو سلطاتهم. بيد أن الإصرار على مذهب واحد له أسبـاب أخرى أيضاً مـثل السذاجة أو الجـهل أو مخالفـة الحقيـقة للمصـالح الفردية للمتعصبين. ولكن يبقى عند إسحاق أن أسوأ أنواع التعصب ذاك الناتج عن الاعتقاد الديني، وذاك الناتج عن السيطرة السياسية.

ويذهب المذهب نفسه عبد الرحمـن الكواكبي (-١٩٠٣) في «طبائع الاستبداد» لكنه يعتبر الـتعصب السلطوي أو السياسي العلة الأساسـية وراء كل أنواع التعصب الأخرى. وهو لا يتـميز بذلـك فقط، بل يتمـيز أيضاً بأنه أول مـن استخـدم مصطلح «التـسامح» (وتـبعـه في ذلك سليـمان البـسـتانـي) بدلاً من «التسـاهل»، بينمـا ظل الآخرون يستخدمون «التساهل» حتى العشرينات من القرن العشرين.

لكن، لنعـد إلى مـقالة الأفـغـاني في التـعصب الـصادرة عـام ١٨٨٤. يعـتبـر الأفغاني التعصب (وهو يعني به العصبـية و الانحياز والتحزب) للدين وللأمة ظاهرة محمودة إن لم يجر الغلو فيـها. وهو يرى أن ذم التعصب من جانب الأوروبيين لدى المسلمين ينم عن نفـاق شديد، والمقصـود به إذهاب حميـتهم لدينهم وأرضـهم حتى يتمكنوا من الاستيـلاء عليها كما حدث في الهند ومـصر. والواضح أن جمال الدين يشيـر هنا إلى «الهوية» الدينية بالتحـديد، دون النعرة الجنسيـة أو الإثنية التي يمكن أن تفرق كلمـة المسلمين على اختلاف لغاتهم وإثنـياتهم وأوطانهم. وهو على وعي بأن التعصب الديني «قـد يطرأ عليه.. من التغالي والإفراط مثل ما يـعرض على التعصب الجنسي..». ولكنه ينكر أن يكون ذلك قد حدث في عالم الإسلام، بل يجـده متحققا ومسـتمراً لدى الأوروبيين «كمـا قامت الأمم الأوروبية، واندفـعت على بلاد الشرق لمحض الفـتك والإبادة.. في الحرب الهـائلة المعـروفة بحـرب الصليب، وكـما فـعل الأسبانيون بمسلمي الأندلس...».

والذي يبدو لي أن وجهة النظر هذه، أسست لاتجاه تبريري وتسويغي ظل سائداً حتى اليوم تقريباً، وكان وراء التشكك في قـيمة الحوار المسيحي / الإسلامي أولاً، ثم الحوار الثقافي الحضاري ثانيا. ولا شك أن انجراحات الهوية المتضخمة تعلل شيئاً من ذلك، لكنها لا تحيط بأبعاد تلك الاعتذارية الهـائلة، التي توحد بين التجربة التاريخية والدين، فتعتبر نقد التجربة نيلاً من الإسلام والقرآن.

وتتبلور مـعالم المصير المتـواضع لأطروحة التسامح في المجـال العربي، في ذلك

الجدال اللافت الذي دار بين الشيخ محمد عبده (-١٩٠٥) مفتي الديار المصرية، ومحرر «العروة الوثقي» من قبل مع جمال الدين من جهة، والمسيحي الشامي المقيم بمصر فرح أنطون (-١٩٢٢) من جهة أخرى حول كيفية تحقيق التسامح أو التساهل كما كانوا يسمونه في مطلع القرن. كان منطق تلك الجدلية ما ذكره فرح أنطون في معرض نقاشه لعلاقة الدين بالعلم عند ابن رشد (حسبما فهمه أرنست رينان). وعندما رد عليه الشيخ عبده نافياً أن يكون قد جرى في التاريخ الإسلامي اضطهاد للعلماء، وبالتالي فإن علاقة العلم بالدين في الإسلام، غير علاقته في أوروبا العصور الوسطى - استطرد أنطون ذاكراً أن الفصل بين السلطتين المدنية والدينية هو السبب الحقيقي في وجود التسامح الحقيقي وهنا أيضاً رد عبده بأن الوضع في الإسلام غير الوضع في النصرانية، وما قامت عندنا محاكم تفتيش تستدعي هذا الفصل الذي حدث في أوروبا، وحكومة الإسلام حكومة مدنية قائمة على الاختيار. لكن فرح أنطون أجابه بأن تلك هي النظرية، أما ما حدث بالفعل فمختلف عن ذلك كثيراً.

ويمضي فرح أنطون قائلاً إن من ضمن أسباب معارضته لقيام الدولة على الدين: «الرغبة في المساواة بين أبناء الأمة مساواة مطلقة بقطع النظر عن مذاهبهم ومعتقداتهم ليكونوا أمة واحدة يشعر أعضاؤها بعضهم بألم بعض شعوراً حقيقياً. ولا سبيل إلى ذلك إلا بهدم الأسوار والحواجز الموضوعية بينهم أو أن تحكمهم سلطة ليست تابعة لمذهب من مذاهبهم بل توضع فوقهم جميعاً». جلي هنا أن أنطون يتحدث عن مبدأ المواطنة، ويشير- رداً على محمد عبده في قوله إن الإسلام يقول بمدنية السلطة إلى أن منظومة أهل الذمة، وبعض المسائل الأخرى، تتنافى ومبدأ المواطنة. وما أجابه محمد عبده على هذه النقطة بالذات (نقطة التمييز)، بل اكتفى بالتأكيد على تسامح التجربة الإسلامية مقارنة بما كانت الدول القديمة تفعله في الأقطار التي تستولي عليها - ويذكر ذلك بمقولة جمال الدين حول التعصب، وأن التعصب الإسلامي، أحسن بما لا يقاس، من التعصب الأوروبي.

هكذا تحددت عدة أمور : صار التسامح يعني التسامح الديني أو التساهل بين المسلمين والمسيحيين العرب، أما دعاة التسامح فكانوا في البداية بين المسيحيين العرب، من أديب إسحاق، إلى فرح أنطون، إلى أمين الريحاني، إلى إبراهيم اليازجي، وكان المسلمون يردون عليهم بأن لا ذنب للإسلام في الموقف المتفجر، وإنما

الذنب كل الذنب واقع على أوروبا التي ما تزال صليبية الروح رغم علمانيتها الظاهرة. وتضاءلت الجوانب السياسية والاجتماعية في هذا التجاذب لدى المسلمين، وهي الجوانب التي كان يمكن أن تقود إلى قواسم مشتركة في تلك المجالات التي لا يحوطها المقدس بهالة التحريم. لكنها بقيت حية لدى المسيحيين العرب من مثل سليمان البستاني وخليل سعادة.

أما سليمان البستاني (-١٩٢٥) مترجم الإلياذة (١٩٠٤)، وعضو مجلس المبعوثين العثماني (١٩٠٩)، و وزير التجارة والزراعة العثماني (١٩١٣) ؛ فإنه لم ير للتعصب غير جذرين اثنين : الدين والجنس (الإثنية). أما الذي أثارهما فالاستبداد الحميدي الذي شرذم القوميات والإثنيات، وسمح بتدخل الدول الأجنبية من أجل إثارة الفتن والمذابح. ولهذا فإن البستاني ذهب في كتابه : «عبرة وذكرى أو الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده»، إلى أن ضمان الحريات الأساسية للمواطنين - وقد ضمنها دستور العام ١٩٠٨ - كفيل ببعث الثقة في نفوس المواطنين بعضهم ببعض، واستثارة أحاسيس التضامن والوفاق ومصالحهما. وما دام ذلك قد حدث فإن الطريق ممهد لروحيات التسامح والإخاء. أما خليل سعادة (-١٩٣٤) الذي راعته مظاهر الانقسام الديني بالذات، والتي امتدت إلى مواطن المهاجرين الشوام البعيدة في الأرجنتين والبرازيل ؛ فإنه ما كان على هذا القدر من التفاؤل مثل البستاني. لذلك وجه في مقالته عام ١٩١٥ بعنوان : «التعصب الديني في الشرق والشرقيين» النظر إلى ضرورة المصير إلى فكرة جامعة رآها في النزعة الوطنية والقومية.

2

ما بين مقالتي البستاني وسعادة زهاء الست سنوات، وفي تلك الفترة - عشية نشوب الحرب الأولى - كانت الأمزجة قد تغيرت، وبدأت الفكرة العربية تطل برأسها بعد انعقاد المؤتمر العربي بباريس عام ١٩١٣. لقد بدأ لأول وهلة أن «الفكرة العربية» هذه يمكن أن تلعب دور الجامع الذي طلبه خليل سعادة، وقد كان صديقاً للسيد محمد رشيد رضا أحد زعماء المؤتمر العربي. في المؤتمر العربي التقى مسلمون ومسيحيون من سائر أنحاء بلاد الشام، وكان هناك كلام كثير عن الوفاق والتضامن بل والتسامح في ظل الفكرة الجامعة. بيد أن الحرب نشبت، وخاضت غمارها الدولة

العليـة إلى جانب ألمانـيا، وعـاد العرب في المشـرق إلى الانقـسام من حـول العلاقـة بالدولة العثمانية بعد بروز سياسات التتريك فيها. كان هناك فريق انضم إلى الشريف حسين وأولاده في ما عـرف بالثورة العربية عام ١٩١٦ بدعم مـن البريطانيين. وكان هناك فريق سـحرته الدولة القومـية التي أقامـها مصطفى كمـال بتركيـا على أنقاض السلطنة والخلافـة. وكان هناك فريق دخل في إقـامة الكيانات العـربية الصغـيرة التي أنشأها البـريطانيون والفرنسـيون بعد الحـرب. وكان هناك أخيـراً الفريق المشكل من النخـبة الإسلامـية بالشـام ومصـر، والذي عاودته الشكوك في العـصبـيات الجنسـية (القومية) والطائفية التي أسس مصطفى كمـال والاستعمار عليها الكيانات الجديدة ؛ فتصاعدت لديه نزعات إحيائية حول الخوف على هوية المجتمع والدولة.

اهتم بهـذه المسـألة على الخصـوص، أي مـسألة مـا سـمي بالعـصبـيـة الجنسيـة (القومية) الإصلاحيون المسلمون مـثل رشيد رضا وشكيب أرسلان، الذين صدمتهم التـجربة الكمـالية، وراحـوا يتلمـسون عـروبة تتواصل مـع المسلمين فتـتوارى منهـا سلبيـات العصبـية الإثنية، أرسـلان كتب فصـولاً طوالاً عن «العصـبية الجنسـية» في تعليقاته على ترجـمة حاضر العالم الإسـلامي للوثروب ستودارد (١٩٢٤ - ١٩٢٥). وبدا حائرا بين تاريخ الدولـة العثمانيـة التي دمرتها العـصبيـات العرقيـة والدينية، ومصـير العـرب إلى إقامة دولة قـومية تتـواصل مع الإسلام فـتأخذ من تـسامحـه ما يجنبها شـرور الكمالية وصراعـاتها. بيد أن ما كان يخـيف أرسلان أمران : أن الذي تشهـده المنطقة العـربية ليس «العصـبية العـربية» بل العـصبيـات المحلية، وأن أوروبا شـديدة العــداء للنزوع العـربي والإسـلامـي في الوقت نفـسـه. وهذا «الـتـعـصب الأوروبي» هو الذي عاد أرسلان للنعي عليه في رسـالته : لماذا تأخر المسلمون، ولماذا تقدم غيرهم ؟ (١٩٣٠)، وقد ذكره ذلك برأي جمال الدين الأفغاني القائل بضرورة مواجهة التعصب الأوروبي بتعصب إسلامي، إذا صح التعبير.

◆

في العـقـود الثلاثة التـاليـة تعـملقت ثقـافة الـهوية والخـصـوصيـة في أوسـاط الإسـلاميين مـتجـهة على خـلفيـة الصراع مع الدولة الـوطنية ؛ إلى إعـادة النظر في العلاقة بالحضارة الغربية، وبالجماعة الوطنية المحلية، وبجدليات الإيمان والإسلام.

- في مجال النظر إلى الحضارة الغـربية، ذهب المودودي والندوي، وغيرهم إلى أنها مؤسسة على المادة والرؤية الصراعيـة للغرائز البشرية، ولذلك فهي لا تشكل حلاً لمشكلات الإنسان، بل الأحرى القول إنها هي علة مشـكلاته كلها بسبب هيمنتها على مقدرات العالم. لذلك يكون ضرورياً إنقاذاً للبشرية وللمسلمين منها المصير إلى مصارعتها لتخليص البشـرية وبخاصة المسلمين منها. فلا علاقة بين المسلمين والحضارة الغربية إلا المجاهدة من أجل التحرر.
- وفي مجال النظر إلى الجماعة أو الجامعـة الوطنية ؛ فإن الإسلاميين المتشددين رأوا أن الدولة الإسلامية دولة عقيدة أو أنها تنظر إلى الناس على أساس أديانهم. ولذا فإن العـلاقةً مع غـير المسلمين في المجـتمع الإسـلامي تحكمها آليـات «نظام أهل الذمة». ويرى مسوغو هذا النمط من التنظيم الاجتماعي والسياسي أن نظام الذمة ليس نظامـــاً تميـيـزياً Discrimination، بل هو مـبـدأ تصــــنيـفيStratification وتنظيمي.
- أمـا في مـجـال النظر إلى عـلائق المسلمين بعـضـهـم ببـعض ؛ فـإن الإسـلامـيين الإحيائيين هؤلاء ما عادوا يقبلون منذ السـبعينات في حظيرة الإسلام من لا يقول بالدولة الإسلامـية، وتطبـيق الشريعة. وبسـبب التأزم الشـديد حول مبـدأ الهوية الصافـية والعقـيدة المنزهة ؛ فإن التـسامح الذي لم يسـد في علاقات الإسـلاميين بمجتمـعاتهم وسلطاتهم، لم يسد أيضاً في العـلاقات فيما بينهم، وكـانً سلاحهم وما يزال التكفـير للخصـوم الأيديولوجيين، وللمنشقين، وفـرض نوع من الرقابة على المنتجات الثقافية، وبرامج المرئي والمسموع.

ما كانت هناك متابعة طبعاً لأطروحات «التسامح» في المجال الثقافي العربي منذ الخمسينات، ثم إنه لا شك هناك جدليات تفسر العلاقات بين هذه الأطروحات غير التسامحية، ومـضاداتها التي أنتجتها أو أسهمت في إنتـاجها، وحدود ذلك الإسهام. وقد حاولت القـيام بشيء من ذلك، فتبين لي أن آخر من تعرض لمسـألة التسامح من الإسلاميين في حقبة الإسلام الإحيائي، كان الشيخ محمد الغزالي في كتاب عنوانه : «التعصب والتسامح بين المسيحـية والإسلام» صدر عام ١٩٥٣. يقول الشيخ الغزالي إنه كتب كـتابه هذا نقضـاً لكتاب صدرً ذلك الوقت حمـل فيه مؤلفـه على الإسلام، والفتح الإسلامي لمصـر، ونظام أهل الذمة، والآيات القرآنية المتعلقـة بطرائق التعامل مع أهل الكتـاب. ومـا اسـتطعت - رغم طول البـحث - التـوصل لمعـرفـة الكتـاب

المقصود أو مؤلفه. لكن الغزالي بدأ كتابه بالحملة علـى العصبيات معتبراً أن للإسلام عدوّين : العصبية والتعصب. وهو يقصد بالعصبـية أمريْن : عصبية الأسر، والعصبية الوطنية (القـومية) التي منطقهـا الدين لله والوطن للجميع. أمـا التعصب فيـقصد به تعصب المسيحيين ضد الإسلام والمسلمين. ويمضي كتاب الغزالي بعد ذلك راداً على خـصمـه نقطة نقطة : فـالإسلام والمسلمـون ليـسوا مـتعـصـبين ضد النصـارى، بل الآخرون هم المتعـصبون، ويطيل المؤلف في إيراد شواهد تاريخـية ونصوص عن هذا وذاك، وينتـهي بعد زهاء المائتين والخـمسـين صفـحة إلى أن المسـيحـية ليـست ديانة تعـصب في الأصل، لكـن المسـيحـيـين مـتعـصـبـون، وإلى أن المـسلمين رغم ذلك مستعدون للعيش مع المسيحيين على قدم المساواة، وأن يعدلوا معهم.

كـان هناك إذن ذلك الشك العمـيق الذي خـامر النخب الإسـلاميـة من الفكرة القومـية والوطنيـة، ثم الاعتـقاد بأن المسـيحـيين العرب والمتـعربين يظهـرون غيـر ما يبطنون، ولا يكافـحـون الاستـعمـار كمـا يكافـحه المسلمـون. وجـاءت السـتينات والسـبعـينات بمزيد من الشكوك ووجوه التـوجس وسط اشـتداد نزعـات الاستـبداد السيـاسي، ومنع الرأي الآخر. ولذلك كان هناك من قـال إن نزعات التكفيـر القومي والعلماني والماركسي هي التي أنتجت نزعات التكفير الإسلامي.

وجاءت الثمانينات والتسعينات بمتغيرات لمواقع الإسلاميين في المجتمع والثقافة والدولة. وبرز تيـار رئيسي تقـدم بأطروحات حـول رؤية العالم والآخـر، والجمـاعة الوطنية، والـتحول السـياسي السلمي. فـفي مسألة «الجـماعة الوطنـية» قيل إن مـبدأ المواطنة مقبول باستثناءات ضئيلة. وفي مسألة السلطة السياسية قيل إن نظام الشورى الإسـلامي يقر بالتـعددية الحـزبية والـسيـاسيـة. وفي مسـائل «رؤية العالم» قـيل إن أطروحة هنتنغتون حـول «صراع الحضارات» ليست سليمة ولا صـحيحة، وأنه يمكن للمسلمين وانطلاقاً من المشروع العالمي للإسـلام أن يتواصلوا مع العالم، وأن يعيشوا فيه ومعه بسلام. وتقدم الحوار الإسلامي المسيحي خطوات، وظهرت في سياقه للمرة الأولى مبادرات من جانب المسلمين ظهرت إعلانات إسـلامية كثيرة، لا تختلف عن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان إلا في نطاق محدود.



تـــــطرّف العجزة :
مخيـــــال العنف في تقاليد دينيّة ثلاثة

توماس شيفلر ◆
ترجمة: حسن شقير ◆

أحـــــقّاَ تقوم بعض الديانات أكثر من غيرها بتعزيز أنساق العنف في العلاقات الإنسـانية ؟ ثـمة طرق كـثـيرة للإلمام بـجوانب هـذا السـؤال . وإحـدى هذه الطرق وأكثـرها أهميّة وأوســـــعـها انتشارا، بين اللاهـوتيّين ومؤرخي الأفكار على الأقل، تتمثّل في مراجعة النصوص الأصليّة للطوائف الدينيّة ذات العلاقة.

وقـــد زعــــم عالم الاجـتماع *باول هونيجس هايم* (١٨٨٥-١٩٦٣) اعتـماداً على مـقارنـة الأفكار الدينيّـة لدى قومـيّـات مخـتلفـة، أن الديانات المتـشائمـة، أي الديانات التي تتصـوّر العالم شراً متعـذّراً إصلاحه أو فاسداً، تمـيل إلى الإحجام عن العنف. أمّـا الديانات المتـفـائلة ، أي التي ترى الصـلاح جـوهر الكون أو تراه قـابلاً للإصلاح، فهي تميل إلى تبنّي الحروب الدينيّـة من أجل نشر بركات الديانة الحقّة[١]. وفي الاتجـاه نفـسـه حــدّد المحلل النـفـسي وعـالم اللاهوت الكـاثوليكي *يوجين دريورمن* العـلاقة بين المـواقف السلمـيّة للديانات الـبوذيّة والطاويّة مـن جهـة وبين الطبيـعة العـدوانية للديانات «السـاميّة» (اليـهوديّة والنصرا نـيّة والإسلام) من جـهة

◆ باحث ومستشرق ألماني. وقد أعدت الدراسة خصيصاً للتسامح.

◆ يعمل في قسم اللغة الإنجليزية بجامعة السلطان قابوس.

أخرى[٢]. ولقد ميّز باحث السلام النرويجي جون *جالتونج* بين الأبعاد «الصلبة» للرؤية والأبعاد «الناعمة» للرؤية الكونيّة للديانات[٣]. واتّجه كذلك إلى محاولة إيجاد المزايا الأكثر تفاؤلاً التي تروّج للسلام في الديانات البوذيّة والطاويّة[٤].

إن هناك الكثير ممّا يقال ضد ما ينطوي عليه هذا المدخل من قيم تجريديّة وتنبؤيّة. وفي تقييم كمّي للعنف المحلي الذي قامت به دول العالم بين عامي ١٩٠٠ و١٩٨٧ وجد *رودولف روميل* أنّ معدل العنف القاتل في كل نظام حكم، قياسا إلى عدد الأشخاص المقتولين، لا يرتبط كثيرا بمعايير دينيّة أو إثنيّة أو اجتماعيّة أو جغرافيّة معيّنة وإنما يعود إلى فرص القتل دونما رادع من الضوابط المؤسسيّة: حيث وجد أنّه كلما كان نظام الحكم أكثر فاشيّة أو استبداديّة ارتفع معدّل القتل في ذلك النظام. وكما يقول *روميل* «إنّ السلطة تقتل ولكن السلطة المطلقة تقتل على نحو مطلق». (٥)

ويؤكّد *ماثيو كرين*، تعديلا لمدخل *روميل*، أن وقوع حالات الإبادة الجماعيّة والإبادة السياسيّة التي ترعاها الدول هي أقلّ ارتباطا بالمركزيّة المطلقة للسلطة بحد ذاتها منها بحدوث ثغرات في بناء الفرص السياسيّة، ويحدث ذلك بشكل أكبر في أعقاب الحروب الأهليّة أو الحروب الكونيــة أو زوال الاستعمار[٦]. واتباعا للخط نفسه من التفكير الميّال لفرص القتل يعتقد *بول كولبير* مدير مجموعة أبحاث التنمية في البنك الدولي بأن «المعايير الموضوعية للمظالم الاجتماعية مثل اللامساواة وغياب الديمقراطيّة والانقسامات العرقية والدينيّة ليس لها آثار منتظمة ومنهجيّة على مخاطر حدوث وقوع حرب أهليّة، حيث ترتبط مثل هذه الحرب بشكل منهجي ومنتظم ببعض الأحوال الاقتصادية مثل الاعتماد على صادرات السلع الرئيسيّة وانخفاض الدخل القومي.»[٧]

ومع ذلك فإن الكتب المقدسة، في إطار توحيدي على الأقل، هي حافظ رمزي للذاكرة الجماعيّة، وبالتالي فهي رمز الهوية للجماعة. وتنتقل هذه الكتب السماويّة من جيل إلى جيل وتعدّ دائما جزءا رئيسيّا من التعليم ولغة الخطاب العام، ولذلك فإن هناك فرصا قويّة لأن يتم الاقتباس من هذه الكتب السماوية والإشارة إليها بين الجماعات التي تؤمن بها أكثر من أي نــوع من أنواع النصوص الأخرى[٨]. إلاّ أن ذلك لايعني أن كل أجزاء الكتب المقدسة تتمتع بالأهميّة نفسها عند اتباعها. فمن المؤكد بأن النصــوص التي تستعمل في الطقوس الدينية والرسمية والشعائر

الدينيـة والصلوات تتلى وتقتـبس أكثر من غـيرها ، إلا أن كل نصـوص تلك الكتب المقدسـة تتمتـع بتلك الهاله من القداسـة والتقـدير والاحترام التي تــنبـع من كـونها نصوصـا من الكتاب المقدس، بمعنى أنهـا مثل أدوات في صندوق «معدّات مـقدس» جاهزة للاستعمال القويـم وغير القويـم بين المؤمنين بها إذا دعت الظروف التاريخية أو الحاجات أو الفرص لذلك أو سمحت به.

مـا هي، إذن، العـلاقة بين مـســوغـات العنف العـدواني في بعض النصـوص المقدسة وبين السلوك الفـعلي للأشخاص الذين يكتبونهـا وينقحونها ويقتبـسونها؟، وهل ترتبط النصوص المقدسة ذات الطابع العنيف بكتّـاب (منقّحين وناقلين) معينين ؟ إذ كلما كانت النصوص المقدسة أكـثر عنفا زاد عنف المؤمنين بها. إن الإجابة على هذا السـؤال هي: ليس بالضـرورة. وســنـحاول في هـذا البحـث أن نبّين أن العنف العـدواني في الكتب المقـدسة يمكـن قراءته على أنّه تعـويض عن الشـعـور بالعجـز واليأس بين الذين سجّلوها أو نقــلوها.

الغزو الإقليمي والتطهير العرقي والديني

فرّقت قـوانين الحرب في إسرائيل القـديمة، كما ورد في سفـر التثنية الإصـحاح ٢٠، بين فئتين من أعداء إسرائيل من الشعوب غـير العبرانيين (ليسوا من بني عابر): أولئك الذين يقـيمـون خارج أرض الميـعـاد وأولئك الذين تصادف وجـودهم داخل حدودها (أي أرض الميعاد).

أمّا بخصـوص الفئة الأولى، فيطلب يهـوه من شعبه أن يعرضـوا عليهم شروطاً للسلام (سـفر التثنية: إصـحاح ٢٠: ١٠)، فإذا قبلـوا واستسلموا فـعليهم أن يكونوا عـبيـدا لإسرائيل بالسـخرة (التـثنية: ٢٠: ١١). أمّـا إذا لم يسـتسلمـوا لكم سلميّـا وحاربوكم وبعد ذلك انتـصرتم عليهم فاقتلوا كل رجالــهم بحــد السـيف (التثنية: ٢٠: ١٣) أمّا «النسـاء والأطفال والبهـائم وكل ما في المدينة، كل غنيـمتهـا» يأخذها المنتصر غنيمة (التثنية ٢٠: ١٤).

إلاّ أن هذا الاسـتعـمال المصنّف والمدرّج للعنـف لا ينطبق على الشعـوب غيـر العبرانية المقيمة داخل أرض الميعاد. فهؤلاء تحلّ عليهم اللعنة، وهي مصطلح غالبا ما يترجم «بالحرمان» أو «الدمار المقدّس» أو «لعنة الدمار»[٩]. وفي سياق لاهوت سفر

التثنية فـإن إحلال اللعنة على جماعة مـا هو صنو للإبادة الكاملة لحياتهم الشخـصيّة والاجتماعية والروحيّة.

«وأمّا مدن هؤلاء الشعوب التي يعطيك الرب إلهك يهوه نصـيباً فلا تستَبْق منها نسمـة ما، بل تحـرّمها تحـريماً: الحثـيّين والأموريين والـكنعانيين والفرًزيـيّن والحَوّيّين واليبـوســيين، كمـا أمرك الرب إلهك، لكي لا يعلّموكم أن تـعملوا حسب جـميع أرجاسـهم التي عـملوا لآلهتكم ، فـتخطئـوا إلى الرب إلهكم» (التثنـية :٢٠: ١٦-١٨).

هذه اللعنة لاتحلّ بالرجـال وحـدهم بل بالنساء والأطفـال أيضـا. (التثنيـة : ٢: ٣٤-٣٥؛ ٣: ٦-٧ يشوع ٨: ٢٦-٢٩) وفي بعض الحالات تحلّ على دوابّهم (التثنية ٢٠: ١٦-١٧؛ يشوع ٦: ٢١؛ صموئيل ١٥: ٣؛ ٢٢: ٩١) وحتى الآثار الرمزية التي تدل على وجودهم لن تسلم أيضا.:

«تخرّبون جمـيع الأماكن حيث عبـدت الأمم، التي ترثونها، آلهتهـا على الجبال الشامخـة، وعلى التلال، وتحت كل شجرة خـضراء. وتهدمون مذابـحهم وتكسّرون أنصابهم ، وتحـرقون سواريهـم بالنار وتقطّعون تماثيل آلهـتهم ، وتمحون اسـمهم من ذلك المكان» (التثنية : ١٢: ٢-٣).[١٠]

ولو أخذنـا هذه الوصايا على ظاهرها فـسيـبدو لنا أنهـا أول تعليمـات مقـدسة للتطهير العرقي والديني. إلاّ أنه عندما ظهر كتاب التثنية وبدأت رواية تاريخ إسرائيل تتـشكل في هذا الكـتـاب[١١] لم يكن أبـناء إسـرائـيل في وضع يمكنّـهم من إبادة الشعـوب الأخرى. ويعـتقد العلمـاء بأن بعض الأجزاء الأسـاسيّة في سـفر التـثنية، ككتاب الأحكام(التـثنية: الإصحاحـات: ١٢-٢٦) ربما تعود إلى القرن الثـامن قبل الميلاد، عندما ألقت دوائر المعارضة في إسرائيل باللائمـة على فساد ملوكهم وسياسة التـسـامح (الـديني) التي اتخــذوها نحــو المشـركـين والانحـلال الاجــتـمــاعي والاضمحــلال الـسياسي والاستيـلاء الآشوري الأخير على المملكة الشـماليّة سنة ٧٢٢ قبل الميـلاد. وعندما جلا الآشـوريون عن المنطقة، بين عـامي ٦٢٦ و٦٢٣ قبل الميلاد، تم اكتشـاف نسخة مفصّلة حوالي سنة ٦٢٢ قبل الميـلاد، وقد أ صبحت هذه النسخة حـجر الزاوية للإصلاحات التي قـام بها الملك *إشعيـا بن يهوذا* (٦٤٠-٦٠٩ قبل الميلاد). وقد حدّدت تـلك الإصلاحات قوة الملك بإنشاء علاقة مبـاشرة (ميثاق) بين الرب (الله) وشعبه عن طريق موسى رسوله ، أي سلطة أسطوريّة سابقة للملكيّة

في الماضي السحيق/ البعيد[١٢]. وبعد سقوط يهودا (٥٩٨/ ٥٨٧ قبل الميلاد) تم تطوير قانون التثنية وبقية المواد القديمة إلى عمل تاريخي شامل - منذ *مارتن نوث*(١٩٠٢ - ٦٨) عرف باسم تاريخ سفر التثنية، وربما تمّ آخر تنقيح له أثناء النفي البابلي وبعده (٥٩٨/ ٥٨٧-٥٣٩ قبل الميلاد).[١٣]

وفي كل الأحوال فإن جمع تاريخ التثنية وتنقيحه يعكس فترة من الأزمات والآمال المتجددة والكوارث التي كان يواجهها الإسرائيليون القدماء (وعاشوها في نهاية المطاف) وفقدان ركيزتين مهمتين من أركان هويتهم الجماعية ، وهما : الدولة والأرض. ولمّا كان أبناء إسرائيل هم المعرضون لمخاطر الضعف غير المسبوقة وللذوبان في المجتمعات المجاورة، فقد كانوا أكثر عرضة، لخطر الإبادة من الكنعانيّين الوثنيين.

لقد كُرّس سفر التثنية وتاريخ سفر التثنية لتفسير أسباب هذه الأزمة وكيفيّة الخروج منها. وقد أرجع علماء سفر التثنية سقوط المملكتين إلى انحراف الإسرائيليين عن العهد الذي أقامه الرب مع موسى في حوريب (التثنية ٥ ف ف وما بعده)[١٤]، ويحتّم هذا العهد على الإسرائيليين أن لا يعبدوا إلها إلاّ يهوه وأن يطيعوا قوانينه (أوامره)، وسيتم مكافأة بني إسرائيل على إخلاصهم لهذا العهد بمنحهم الرخاء والقوة في أرض الميعاد. أمّا عدم الطاعة فسيعاقبون عليها بكل أنواع الكوارث. وبقراءة سقوط المملكتين والنفي البابلي على أنّهما عقاب إلهي لانحراف الإسرائيليين عن الميثاق يعني تحويل الكارثة إلى علامة على حب الرب الغيور ، أي بمعنى تأكيد ضمني على قرب الإسرائيليّين من الرب (الشعب المختار)، وهذا بدوره أعطى الإسرائيليين سببا للأمل بأن أبناء إسرائيل ما زال لهم الاختيار بأن يغيروا قدرهم بجهودهم الذاتية: إن الخضوع المتجدد والشديد والكامل تحت العهد سيساعد على استعادة عطف وحب الرب يهوه واستعادة مملكة داود بكامل عظمتها السابقة.

وبينما كان تاريخ التثنية يتشكل ، كانت شعوب الكنعانيين الذين أمر يهوه بإبادتهم[١٥] قد اختفت منذ زمن بعيد. واستهدافهم كمرشحين للعنة الإلهية ليس له شأن بعلاقات الوقت الحاضر بين العبرانيين ومعاصريهم من غير العبرانيين[١٦]. إلاّ أن سرد القصص عن الدمار المقدس للأمم التي لم تكن موجودة وقتها وإعادة سردها كانت له وظائفه[١٧]. فمن ناحية أولى يعظّم ذلك تاريخ إسرائيل العسكري وقوة الرب يهوه. ومن ناحية أخرى فإنه يساعد على إيصال رسالة إلى الإسرائيليين بأن

فرصتهم الوحيدة لاستعادة حب الرب يهوه وعطفه هي إبادة الشرك في إسرائيل. ومن الواضح، أو على الأقل هكذا يبدو، أن الأجيال السابقة قد فشلت بغفلتها عن واجباتها حسب العهد بالقضاء على بذور الشرك في أرض الميعاد. ونتيجة لذلك ظل أسلافهم معرضين لإغواء الديانات الخصبة لجيرانهم.

وفي ظل هذا التناقض بين واجبات العهد المقدس وإغواءات المشركين، كانت الرغبة في إبادة النساء منطقية. فمنذ أن أغوت الأفعى حواءَ اتّهمت المرأة دائما بأنها نقطة العبور للأفكار الدخيلة التي يمكن أن تهدم أسس النظام الأبوي، ولم يفشل علماء التثنية ، ولو جزئيا على الأقل ، بأن يعزوا انتشار الكفر والجريمة والفساد بين أبناء إسرائيل إلى الآثار السلبية للنساء المغويّات، وبخاصة نساء الملك سليمان الأجنبيات وعابدة البعل اللبنانية الأميرة إزابيلا زوجة ملك إسرائيل آهاب(١٨). وبناء عليه كان ينظر في الشريعة الموسوية إلى الزواج بالمشركات على أنه خطر مميت وهو محرّم قطعا (التثنية ٧: ٣-٤)، أمّا تبادل الزيارات والعلاقات الجنسية فتعد مغامرة تهدد الأمان الاجتماعي. في العدد ٢٥: ١٢ يكافئ الرب يهوه فينحاس حفيد الكاهن هارون وأسلافه بعهد كهنوتي أبدي لأنه تتبع رجلا إسرائيليا وامرأة مديانية في خيمتهم وبقر بطنيهما برمحه (الأعداد ٢٥: ١-١٦).

وهكذا كان المخاطبون بقصة اللعنة هم أبناء إسرائيل أنفسهم. ولم يكن مصادفة أن تستهدف أشد الوصايا قسوة في حلول اللعنة المدن الإسرائيلية التي بدا أنها تأثّرت بالشرك أو كانت متسامحة ومتساهلة معه.

«إن سمعت عن إحدى مدنك التي يعطيك الرب إلهك لتسكن فيها قولا: قد خرج أناس بنو لئيم من وسطك وطوحوا سكان مدينتهم قائلين : نذهب ونعبد آلهة أخرى لم تعرفوها. وفحصت وفتشت وسألت جيدا وإذا الأمر صحيح وأكيد، قد عُمل ذلك الرجس في وسطك، فضربا تضرب سكان تلك المدينة بحد السيف، وتحرّمها بكل ما فيها من بهائمها بحد السيف. تجمع كل أمتعتها إلى وسط ساحتها، وتحرق بالنار المدينة وكل أمتعتها كاملة للرب إلهك، فتكون تلاً إلى الأبد لا تبنى بعد: ولا يلتصق بيدك شيء من المحرم، لكي يرجع الرب من حمو غضبه ويعطيك رحمة . يرحمك ويكثرك كما حلف لآبائك، إذا سمعت لصوت الرب إلهك لتحفظ جميع وصاياه التي أنا أوصيك بها اليوم، لتعمل الحق في عيني الرب إلهك» (التثنية: ١٣:١٣-١٨).

وعلى الرغم من أن هدف اللعن الظاهري - الشعوب السبعة والممالك - لم يعد موجوداً، إلاّ أن خطاب اللعنة بقي وسيلة تعزيز للوحدة والانضباط. ويعكس الاستعداد للقضاء على المنحرفين الداخليين الأمل بأن إسرائيل قد تتمكن في نهاية المطاف من استعادة حب وعطف الرب يهوه عن طريق تطهير ذاتي لا مساومة فيه وإخلاص للعهد لا تردد فيه.

وتشير الكتب اليهودية المقدسة لحقبة ما بعد النفي إلى أن جدوى عبارة «أصنع هذا من أجلكم فاصنعوا ذلك من أجلي» أخذ حضورها يتناقص. وبرغم كل الإصلاحات والصلوات الحماسية استمر الحكم الأجنبي الدخيل. فقد تعاقب على حكمهم على التوالي الآشوريون والبابليون والمدينييون والفرس والإغريق والرومان . فما أن تزول أسرة حاكمة أجنبية استبدادية حتى تخلفها أخرى أكثر قوة على الخطأ نفسه، وتبعا لذلك كانت آمال الإسرائيليين الرامية إلى التحرر تحبط مرارا وتكرارا وتتعمق الرؤيا المتشائمة للعالم . والسؤال الملح هو : لماذا يحيق الظلم بالصالحين والأبرياء بلا ذنب؟ وهو سؤال يقع في الجوهر من سفر أيّوب... ومع هذا لا توجد إجابة مقنعة هناك حيث يكون الجواب: لقد حُسمت قضية أيوب بعبارة إلهية أحادية : أن قوة الله مطلقة وغامضة (أو هكذا يريد الرب ذو القوة المطلقة والغامضة). ومن زاوية أخرى، فإن العهد القديم برؤاه الحكيمة الخاصة قد تعامل مع القضية نفسها عندما أشار إلى عدم جدوى أعمال بني البشر. ولهذا فإن من الصعب، على أناس في مثل هذه الحالة من اليأس ويبحثون عن اليقين، تبني مثل هذه النظرة المتشائمة والمتشككة التي تنادي بها دوائر الحكماء من بني إسرائيل . وحتى بين هؤلاء الحكماء كان هناك إدراك متزايد بأن جهود البشر، سواء أكانت تمردا عنيفا أو تطبيقا صارما لقوانين العهد أو تضحيات سخية على مذبح المعبد، لم تكن كافية لتحرير إسرائيل.

الحبّ الكوني والدمار الكوني

«ليأت ملكوتك. لتكن مشيئتك كما في السماء كذلك على الأرض» (متى ٦: ١٠)

خلافا للعهد القديم، تشتهر النصوص الأساسيّة للمسيحية بأخلاقيات الحب

الكوني (الشامل) واللاعنف . وفي المفهوم العام تتلخص أخلاقيات المسيحية في مقولات سلمية مثل «أحبّ لأخيك ما تحب لنفسك»[١٩]، «أحبوا أعداءكم. أحسنوا إلى مبغضيكم. باركوا لاعنيكم. وصلّوا لأجل الذين يسيئون إليكم» (لوقا ٦: ٢٧-٣٦؛ متى ٥: ٤٣-٤٨؛ قارن أيضا الرومان ١٢: ٢٠)، «باركوا على الذين يضطهدونكم» (الرومان: ١٤:١٢) «لا تقاوموا الشر» (متى ٣٩:٥) «من ضربك على خدك فاعرض له الآخر أيضا»، (لوقا ٦: ٢٩، متى ٥: ٣٩)، «لا تنتقموا لأنفسكم أيها الأحبّاء» (الرومان ١٢: ١٩) «كل الذين يأخذون السيف بالسيف يهلكون» (متى ٢٦: ٥٢)، «لتخضع كل نفس للسلاطين الفائقة» (الرومان ١٣: ١-٧، تيطس ١:٣، بطرس ٢١: ١٣-١٤) ، «أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله»، (متى ٢٢: ٢١؛ مرقس ١٢: ١٧؛ لوقا ٢٠: ٢٥)، «أيها العبيد أطيعوا في كل شيء سادتكم حسب الجسد، لا بخدمة العين كمن يرضي الناس، بل ببساطة القلب، خائفين الرب»[٢٠] (كولوسي ٣: ٢٢) «أيها النساء اخضعن لرجالكن كما يليق في الرب» (بطرس ١: ٣ : ١؛ قارن أيضا كولوسي ٣: ١٨) و«أيها الأولاد أطيعوا والديكم في الرب لأن هذا حق» (أفسس ٦: ١؛، كولوسي ٣: ٢٠)، «مملكتي ليست من هذا العالم» (يوحنا ١٨: ٣٦)، «فإن سيرتنا نحن هي في السماوات» (فيلبي ٣: ٢٠) ، إلخ.

إلا أن صورة الحب الكوني واللاعنف تبدو نسبية نوعا ما إذا ما قورنت بحقيقة أن آخر كتاب من العهد الجديد، وهو سفر الرؤيا الموحى إلى يوحنا، قد انغمس في رؤى من أقسى درجات العنف التي تتجاوز فظائع اللعنات المذكورة في سفر التثنية: فسفر الرؤيا في المجمل ليس أكثر من تصوير للنهاية العنيفة للعالم، أو بصورة أدق، دمار أجزاء كبيرة من العالم صوّرت على أنها وابلٌ من الجحيم والنار والدخان والكبريت والمجاعة والطاعون والوحوش والزلازل والنجوم النازلة (رؤيا: الإصحاحات ٦، ١١، ١٦، ١٨، ١:٢١). وعلى عكس اللعنات في سفر التثنية فإن الدمار الموصوف في سفر الرؤيا هو دمار كوني شامل، ولكن لم يأت به البشر وإنما جاءت به القوى الإلهية العظمى. وفي تصور يوحنا فإن الأقلية المختارة من الذين سيتم إنقاذهم - وهم المخلصون لله - ما هم إلاّ متفرجون مبتهجون.

وبنظرة أدق، فإنّ العقلية العدوانية المصورة في سفر الرؤيا ليست استثناءً في العهد الجديد. ففي الحقيقة توقعت أجزاء كبيرة من المسيحية القديمة أن نهاية العالم

وشيكة[٢١] وافترضت بأن هذه النـهاية لن تكون سلسة وسهلة بل عنيـفة (متى ٢٤: ٦-٨، ٢٩، ٣٧-٤١ ؛ مـرقس ١٣: ٧-٢٧: ٢ بطرس ٣: ١٠). ومـرة تلو الأخـرى كانت صـور من الانتقام والعقـاب تلازم روح الحب الكوني الشامل والتسامـح غير المشروط.

«من آمن واعتمـد خلص، ومن لم يؤمن يدن» (مر قس ١٦: ١٦)، «هكذا يكون في انقضاء العالم: يخـرج الملائكة ويفرزون الأشرار من بين الأبرار، ويطرحونهم في أتون النار. هناك يكون البكاء وصـرير الأسنان «(متى ١٣: ٤٩-٥٠). «مـرور جمل من ثقب إبرة أيسـر من أن يدخل غنـي إلى ملكوت الله» (مـر قس ١٠: ٢٥) ولكن ويل لكم أيهـا الأغنيـاء ، لأنكم قـد نلـتم عـزاءكم. ويل لكم أيهـا الشـبـعى لأنكم ستـجوعـون. ويل لكم أيها الضّـاحكون الآن لأنكم ستـحزنون وتبكـون»(لوقا ٦: ٢٤-٢٥). «هلم الآن أيهــا الأغنيـاء، ابكـوا مـولولين على شـــقــاوتكم القــادمـة» (جيمس٥: ١)، «ويل لكـم أيها النّاموسيون لأنكم أخـذتم مفتاح المعـرفة. ما دخلتم أنتم ، والداخلون منعـتمـوهم » (لوقا : ١١-٥٢) ، «لأن كل من يرفع نـفسه يتّـضع ومن يضع نفسه يرتفع» (لوقا ١٤: ١١). [٢٢]

وفي بعض الأحـيان فـإن الرغـبة في عـقاب الأشـرار تكون في النصـوص التي تحض على اللاعنف والسلوك السلمي في هذا العالم. فالآية ١٩ من الإصحاح ٢ من الرومـان والتي تقول «لي النـقمـة أنا أجازي، يقـول الرب» يمكن قـراءتها على أنهـا دعوى صـادقة إلى اللاعنف ولكنها أيضا تمـثّل مرجعا تناصـيّا لسفر التـثنية ٣٢: ٣٥ و٤١، والتي لا تدع مجالا للـشك بأن انتقام الرب سيكون انتقـاما عنيفا جـداً(التثنية ٣٢: ٢١- ٢٥ و٤١-٤٣). والرومان ١٢: ٢٠ «فإن جاع عدوك فأطعمه. وإن عطش فاسقه» يمكن أن تقرأ كوصية ليحب الشخص عدوه، إلاّ أنها إذا ما أخذت مع الجملة التي تليها «لأنك إن فعلت هذا تجمع جمـر نار على رأسه» فإنها تلميح للأمثال ٢٥: ٢١-٢٢، التي تجعل مثل هذا العـمل مخزيا للأعداء أو عـملا يؤدي بهم إلى العدالة الإلهية[٢٣].

في إطار سفـر الرؤيا إذن حلّت أزمة لاهوت عهـد التثنيـة بطريقة متناقـضة: من ناحيـة أولى كان المفروض بـالسلوك الداخلي الدنيوي أن يتـبع مثال المسـيح الخاص بالحب والتسامح غير المشروط وحتى التضـحية بالنفس. أما في العالم الآخر فستظل سلطة إله العـقـاب والثواب هي العـليا . وحـتى في هذا العـالـم فـإن الوصيـة بحب

الأعداء يبـدو أحيـانا أنها طغت عليـها النشوة لـرؤية هؤلاء الأعداء يعاقـبون عـقابا شديدا فيما بعد. فـعلى سبيل المثال فإن *تيرتوليان* (١٦٠ -٢٢٠) كان يتوق إلى ذلك اليوم، يوم الحسـاب، حيث ستكون جميع عـصور العالم وأجيـاله حطبا لنار واحدة. كم هو رهيب هذا المشـهد في ذلك اليوم: مـا هو المشهد الذي سـيثيـر دهشتي؟ وأي مشهد سيـثير ضحكي؟ ما الذي سيبهجني؟ أين أشـمت وأنا أرى الكثير والكثير من الملوك الأقـوياء يئنّون في أعمـاق الظلمـات؟ والحكام أيضا الذين جـاروا على اسم الرب يصهرون في ألسنـة لهب أشد من تلك التي أضرموها أنفسـهم في نار غيظهم ضـد النصارى الذين قـاوموهـم باحتـقار . أولئك الفـلاسـفة الحكمـاء الذين تحمـر وجوههم خجلا أمام أتباعهم وهم يحرقون معا...؟ أو الشعراء الذين يرتعدون ليس أمام كرسي حـساب للملك *رادامانتـوس أومينا* ، بل أمام المسـيح الذّي لم يتوقـعوا لقاءه؟ ثم هـل سوف يستـحق ممثلو الدراما من يـستمع إليـهم عندما يكون صـوتهم مرتفعـا وهم في كارثتهم؟ وهل سيـستحق ممثلو الكوميـديا المشاهدة وهم في النار ؟ أي قاض أو مسـتشار أو مأمور مـالي أو قسيس بكل ما أوتي من كرم وسـخا سوف يمنحك الفُـرصة لرؤية هذه المناظر والشـماتة بهـا ؟ لكن مشـاهد كهـذه هي لنا نحن وذلك لضعف إيماننا برؤية الروح.»[٢٤]

وبالنظر إلى العـذاب الشديد المتـوقع في نهاية الزمـان نُصح البـشر بأن يتـأكدوا أنهم كـانوا تمامـا على الطريق الـقويم فـي هذا الوقت. وعلى الرغم من أن المعـركـة الأخيرة بين الخير والشر ستقوم بهـا القوى الكونية، إلاّ أن بني البشر لا يفترض فيهم أن يبقـوا غير مـبالين أو يبقـوا سلبيين، بل على العكس من ذلك كـان من المتوقع من أتباع المسيح أن يشاركوا في حرب دنيـوية من أجل أرواح البشرية وأن يقوموا باتخاذ القرارات التي تكون أحياناً مؤلمة ولكنها ضرورية لحرب روحية ناجحة.

«لا تظنوا أني جئت لألقي سلاما على الأرض. ما جـئت لألقي سلاما بل سيفا. فإنيّ جئت لأفرّق الإنسـان ضد أبيه ، والابنة ضد أمها والكنّة ضد حـماتها . وأعداء الإنسان أهل بيته» (متى ١٠: ٣٤-٣٦). «إن كـان أحد يأتي إليّ ولا يبغض أباه وأمه وامرأته وأولاده وأخوتهـا وأخواته، حتى نفسـه أيضا، فلا يقدر أن يكون لي تـلميذا» (لوقا ١٤: ٢٦). «لكن الآن من له كيس فليأخـذه ومزودة كذلك. ومن ليس له فليبع ثوبه ويشتر سيفا. لأني أقـول لكم: إنه ينبغي أن يتم فيّ أيضا هذا المكتوب: وأحصى مع الآثمة. لأن ما هو من جهتي له انقضاء» (لوقا ٢٢: ٣٦- ٣٧).[٢٥]

إن لغة العهد الجديد مرصّعة باستعارات عسكرية تظهر أتباع عيسى كمحاربين روحانيين ضد قوى الشر الشيطانية.

«البسوا سلاح الله الكامل لكي تقدروا أن تثبتُوا ضد مكائد إبليس . فإن مصارعتنا ليست مع دم ولحم ، بل مع الرؤساء ، مع السلاطين، مع ولاة العالم على ظلمة هذا الدهر ، مع أجناد الشر الروحية في السماوات . من أجل ذلك احملوا سلاح الله الكامل لكي تقدروا أن تقوموا في اليوم الشرير، وبعد أن تتموا كل شيء أن تثبتوا. فاثبتوا ممنطقين أحقاءكم بالحق، ولابسين درع البر، وحاذين أرجلكم باستعداد إنجيل السلام. حاملين فوق الكل ترس الإيمان، الذي به تقدرون أن تطفئوا جميع سهام الشرير الملتهبة. وخذوا خوذة الخلاص ، وسيف الروح إلى هو كلمة الله.» (أفسس ٦: ١١-١٧).[٢٦]

وقد صوّر *أوريجن* (١٨٥-٢٥٤) كلاًّ من بولس وبطرس بأنهم أبطال مسيحييون:

«حاربوا كثيرا، وقهروا الكثير من الشعوب الهمجية المتوحشة، وأذلوا كثيرا من الأعداء ، وغنموا الكثير من الغنائم واحتفلوا بانتصارات كثيرة ورجعوا بأياد ملطخة بدم من مذابح الأعداء، ومن استحمت أقدامهم وغسلت أيديهم بدم المذنبين ، ولأنهم هزموا وقتلوا كتائب كاملة من الشياطين المتنوعة التي لو لم يهزموها لما كان بإمكانهم القبض على المساجين ، ... هؤلاء هم جميع أصحاب الذين يؤمنون الآن بالمسيح،. إن الذي يتمكن من انتشال الناس من سيطرة الشياطين يمكن القول عنه بأنه ربح معركة حاسمة دامية من الشياطين».[٢٧]

لقد كان الجمع بين الحب والحروب الروحية يصنع المعجزات لنشر المسيحية الأولى: وقد ساعد ذلك على تعبئة طبقات من الأصدقاء ـ الأعداء الذين بينهم عداوة شديدة كمصادر قوية لبناء المجتمع دون إثارة صدامات مع السلطات الحاكمة. وقد ساعد الوعظ والحض على الحب والصلح والهدوء السياسي كفضائل للحياة الدنيا على إبعاد الكثير من الصراعات الخطيرة، وهكذا سهّل ذلك في بقاء المسيحية وفي النمو السكاني في الإمبراطورية الرومانية.[٢٨] وكان نقل مسرح الحرب إلى مجال الحرب النفسية ضد القوى الشريرة والشعوب الشيطانية خيارا جذابا لأولئك الناس الذين تجنبوا مخاطر التمرد العنيف ضد السلطات الرومانية، ولكنه أيضا يتناغم جيدا مع العواطف البطولية لمجتمعات الشرف والعار في حوض البحر

المتوسط بشكل عام والتقاليد العسكرية الرومانية بشكل خاص،[٢٩] وعلى النقيض من مبادئ المحارب الغنوصي في التقاليد الإغريقية والرومانية ساعدت هذه الحرب النفسية ضد الشر في البناء المستمر والمحافظة طويلة الأجل على التمييز المطلق بين الصديق والعدو التي بقيت في معزل عن الواقع وعن القوى السياسية الدنيوية وعن تكوين صداقات مع الكل بما فيهم الأعداء.

وهكذا ساعد إضفاء الروحانية على العواطف العدوانية، ليس فقط في عيش المرء بسلام في واقع تمنى دائما أن يدمّره ويقضي عليه، بل في توفير الإمكانية لتحويل عداء الفرد ليس فقط ضد الأفكار والرغبات الشريرة، بل ضد الرجال والنساء الذين يجسدونها. وفي الحقيقة يشير العهد الجديد إلى بضع حالات كان يعتقد فيها أن موت أعضاء الكنيسة المنحرفين المفاجئ أو مرضهم يعود إلى عقاب إلهي على أفعال وأفكار آثمة.[٣٠]

وباستعادة أحداث الماضي يتضح أن فكر سفر الرؤيا (الإيحائي، الكشفي) قد تحوّل ليصبح إحدى الطرق الأكثر نجاحا لإعادة تأطير الفكر الديني والسياسي في التاريخ العالمي.[٣١] وقد عكس هذا الفكر، بين يهود ما بعد المنفى، إحباط الناس الذين خسروا استقلالهم السياسي لصالح مجموعات قوى استعمارية شاملة خارجة عن سيطرتهم، ويبدو أنهم أيضا أصبحوا غير قادرين على تحسين مصيرهم بجهودهم الذاتية ، أي عن طريق عمل جماعي سياسي وديني مستقل في منطقة معينة (أي المنطقة الممنوحة لهم). ولم يكن إحلال الممالك الصغيرة المتشرذمة والمتمتعة بحكم ذاتي عن طريق منافسين من القوى العظمى المتغيرة ذات القوة التدميرية أحيانا التي لم يكن باستطاعة تلك المجتمعات المتشرذمة من الوقوف في وجهها ، مناخا صالحا لاستيعاب تاريخ العالم وأزماته والحلول الكونية لها[٣٢] بل أدى ذلك إلى سيادة الاعتقاد بأن الله قد نأى بنفسه بشكل مؤقت عن التاريخ البشري، تاركا المجال واسعا لانتشار الشر في هذا العالم.[٣٣]

لقد فسرت الهزائم السياسية والطاعون والكوارث الطبيعية في لاهوت سفر التثنية على أنها من علامات العقاب الإلهي ، أي أنها نتائج سوء سلوك الفرد نفسه، وهي تستوجب الندم والتكفير وتجديد الإخلاص للعهد. وما استمرار الكوارث إلا دليل على عظم الذنوب التي يحملها الشخص. أما في المعتقدات التوراتية فقد صيغت المحن الحالية كأنها آلام ولادة نهاية الزمان، ومن هنا فهي نذر الخلاص

الأخير والكامل.

«لقد وفر فكر سفر الرؤيا طريقا للأمل ضد الأمل ، وطريقا لاحتفاظ المرء بعقيدته في وجه الأحداث الهائلة ، وطريقا لتجنب العبرة الواضحة المتوقعة التي يحتمل استخلاصها من تلك الأحداث، وبعبارة أخرى فإن الله لم يحاب الفرد بعد كل هذا. ولا تسمح العقيدة التوراتية للفرد بإنكار أحداث التاريخ ، ولكنها توفر له الوسيلة لإنكار أهمية هذه الأحداث ومغزاها وآثارها»[٣٤]

ومن الأهمية بمكان التأكيد على الفرق بين مؤلفي الفكر التوراتي وأنماطه الأدبية وجمهوره الاجتماعي ، حيث يعتقد كثير من العلماء بأن أدب التوراة اليهودية قد ألفه كتبة وكهنة[٣٥]. وقد استعملت الأعمال التوراتية المتعددة التي ظهرت خلال العصر الإغريقي - الروماني[٣٦] عناصر واسعة الانتشار من أدب الصفوة الشرقي والإغريقي مثل الكهنوتية البابلية ودعاية الخلاص لملوك الفرس وتنبؤات المنجمين عن حلقات التاريخ الكوني. إلاّ أن التلقي الاجتماعي لها كان كبيرا. وقد تحدث *بروس لنكولن* عن ذلك قائلاً بأنّه يمكن للمرء أن يفهم الرؤيا على أنها أسلوب ديني يعبّر عن اهتمامات المطرودين والمدافعين ووعيهم الكامل «مثل» شرائح من المجتمع فقدت القوة والسلطة والمكانة الرفيعة والثروة والثقة في ذاكرتها التاريخية أو الذين يشعرون فعلا بأنهم مهددون بهذا الخسران في حاضرهم. ومن الأمثلة الكثيرة يمكن للمرء أن يشير إلى النخب المشردة والمفكرين المهمّشين وهؤلاء المحرومين من الرعاية والأشخاص المنفيين والطبقات الاجتماعية المهددة بزوال بنيتهم.[٣٧]

يتسم تعريف *لينكولن بالمرونة* الكافية ليغطي مجموعة كبيرة من الرؤى. وقد لاقت رؤية العالم مقلوبا عقباً على رأس قبولا واسعا بين «البؤساء في الأرض»[٣٨]. إلاّ أنه من الخطأ الافتراض بأن المنبوذين الفاسدين اجتماعيا هم الأتباع الوحيدون للرؤى التوراتية أو الألفية إذ إنه ليس من الضروري أن يكون الفرد فقيرا أو مظلوما حتى يشعر بالإحباط والذل والنفور والتمييز والحرمان والاضطهاد والإبعاد والتهميش . وتتوافق الفكرة القائلة بأن تاريخ العالم يتبع مسارا مقدّراً لايمكن لأعمال البشر المستقلة والمتمردة تغييره مع الرؤيا المحافظة والنخبوية للعالم.

«إن الاحتكام إلى المعرفة المقصورة على طبقة معينة وإلى الوحي السماوي وإلى استعمال الأساطير هو أيضا سمة من سمات الأساليب التي تتبعها السلطات الحاكمة في تسويغ منزلتها ودورها وتمارس من خلالها السيطرة الأيديولوجية»[٣٩]. وفي

الحروب الأيديولوجية تخدم فكرة وجود معركة مستمرة ونهائية بين قوى الخير والشر والتي يظهر فيها المعارض عادة في دور الشر سواء أكان هذا «ضد المسيح» أو «الشيطان الأكبر» أو «إمبراطورية الشر» تخدم هذه الفكرة كلا من المتمردين والحكام مرة تلو الأخرى لحشد أتباعهم.

عنف السيطرة والقانون الإلهي

﴿ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين﴾ (آل عمران ١٣٩)

خلافا لليهودية وللمسيحية فقد نشأ نهج الإسلام الديني في العنف بين الناس في ظل ظروف ظهور قوة سياسية ناجحة ومنتصرة ، لذا فإنها اضطرت إلى أن تستعمل العنف بدل الحلم بالعنف، وإلى أن تضع له القوانين لتنظيم وتحديد استعماله في الحياة اليومية. وبدل الانغماس في أحلام وخيالات محبطة عن دمار الأشرار أو تدمير العالم كان على الفاتحين المسلمين الأوائل أن يطوروا أسلوبا متدرجا للتعامل مع الكافرين.

ومن المؤكد أن صور النهاية المزلزلة للعالم، كما تظهر في الآيات: ﴿كلا إذا دكّت الأرض دكّا دكّا﴾ (٨٩:٢١)؛ ﴿يوم تكون السماء كالمهل﴾ (٧٩٠:٨)؛ ﴿ إذا الشمس كوّرت﴾(٨١:١)؛ ﴿وتكون الجبال كالعهن المنفوش﴾ (١٠١:٥؛ قارن أيضا ٧٠:٩)، تلعب دوراً بارزا في الرؤيا القرآنية للآخرة، خاصّة في السور الأوائل التي نزلت على الرسول ﷺ خلال المرحلة المكية (٦١٠-٦٢٢)(٤٠). وفي ظل حالة من العجز السياسي وتزايد الاضطهاد كانت الأوصاف الحية للثواب والعقاب في الآخرة من بين الوسائل التعليمية القليلة المتاحة للنبي ليقنع مواطنيه المتشككين باتباع الصراط المستقيم. أما بعد هجرته إلى المدينة / يثرب (٦٢١/ ٢٢)، فقد بدأت قوة إقناعه تتعزز بالبراهين الدنيوية مثل الانتصارات العسكرية المذهلة والتي غالبا ما كانت تتحقق على أعداء أكثر منه عددا وثروة وخبرة . وبلغة بسيطة، لغة الإنسان العادي، فإن أكثر الأدلة إقناعا بحقيقة الدين هي دائما تلك التي يكون وقوعها الأقل احتمالا ، أي الأدلة الخارقة أو المعجزات. فمن كان يتوقع مثلا أن تتمكن مجموعة صغيرة من المهاجرين المكيين من فتح مكة القوية وأجزاء كبيرة من شبه الجزيرة العربية في أقل من عشر سنوات؟ ولكن هذا هو ما حدث بالذات . ومن كان يتوقع، بعد وفاة

النبي، أن يتّحد العرب الذين كانوا يتسمون بالتشرذم وسرعة الإثارة والتقلب، وأن ينجحوا في اكتساح الدولتين العظميين في ذلك الوقت وهما روما الشرقية وبلاد الفرس، ويتمكنوا خلال أقل من قرن من غزو إمبراطورية فاق حجمها حجم إمبراطورية الإسكندر الكبير وإمبراطورية روما معا؟ ولكن هذا بالذات كان هو مسار الأحداث.

وقد كان للانتصارات الخارقة والفتوحات السريعة وكثرة الغنائم دور كبير في إعطاء المسلمين الأوائل كل الأسباب لينظروا إلى العالم بمنظور أكثر تفاؤلا من منظور يهودية ما قبل النفي والنصرانية الأولى. أضف إلى ذلك أن القرآن الكريم لم يترك شكّاً بأن الثواب للمؤمنين في الحياة الأخرى سيفوق كل ما يتوقعونه في هذه الحياة الدنيا، كما هو واضح في الآيات (٣:١٥٧؛ ٨:٢٨؛ ٩:٢١-٢٢، ١١١، ٧٢، ٣٨؛ ١٣١: ٢٠؛ ٣٩: ٤٠؛ ٢٠: ٥٧؛ ٦١:١٢؛ ٩٣:٤)، ولم يترك القرآن أيضا شكا في أن على المؤمنين فوق ذلك كله أن يستعدوا لذلك بتجهيز ميزان أعمالهم لليوم الآخر، ومع ذلك فإن الصعود السريع للأمة الإسلامية والسقوط المذهل لأعدائها الأقوياء يبرهنان على أن الله يريد لهذه الأمة أن تسود في الأرض.

ومما لاشك فيه أن العالم سوف ينتهي يوما ما، ولكن القرآن الكريم يؤكد أن هذا اليوم ليس معلوما للبشر سواءٌ أكانت «الساعة قريبة أم بعيدة » (١٨٧: ٧؛ ٢١: ١٠٩؛ ٢٥: ٦٧-٢٦) وأن يوما عند الله كألف سنة (٥:٣٢) بل «خمسين ألف سنة» (٤:٧٠). وعلاوة على ذلك فإن العالم سوف يأتي إلى نهايته لأن الله خلقه منذ البداية لأجل معلوم (٣:٤٦؛ ٨:٣٠) وليس لأنه شرير أو أنه خرج عن السيطرة الإلهية . إن هذا العالم عالم خيِّر : خلقه الله وحفظه خاليا من العيوب والأخطاء (٦٧: ٣-٤). إن الإسلام لا يقر مبدأ «الذنب الأول/ الأصلي»، والله لا يعتريه ضعف في خلقه ولا تأخذه سنة ولا نوم (٢:٢٥٥) وهو القادر الموجود في كل زمان والعالم بكل شيء وهو مطّلع على كل أعمال البشر (١٣٥: ٤؛ ٤٩:١٦؛ ٥٨:٧). لا تسقط ورقة إلا بعلمه (٦:٥٩). ولن يصيب الإنسان إلا ما كتب له (٣:١١-٤٥؛ ٩:٥١؛ ٢٢: ٥٧؛ ١١: ٦٤)). يعطي الحكمة والهداية لمن يشاء (٢:٢٦٩، ٢٧٢؛ ٤٩:١٧). أما الأفراد أو الأمم الذين لا يؤمنون ولا يتوبون فهم وحدهم الذين سيعاقبون أو يستبدلون وليس العالم كله. ويكرر القرآن مرة تلو أخرى أنه لا تزر وازرة وزر أخرى (١٦٤: ٦؛ ١٧:١٥؛ ٣٥:١٨؛ ٧: ٣٩؛ ٥٣:٣٨) مؤكداً أن الناس

سيحاسبون على ذنوبهم فقط وليس على ذنوب غيرهم (٢: ٢٨٦؛ ١١: ٢٤).

وهكذا فإن رؤية القرآن لليوم الآخر ليست تدمير العالم الآثم والظالم بقدر ما تسعى من أجل أن يتوافق البشر مع الناموس الإلهي. لقد خلق الله البشر ليعبدوه (٥١: ٥٦) وهو دائما يذكّرهم بواجباتهم عن طريق الأنبياء والرسل والمنذرين والمبشرين المرسلين لأمم الأرض لبيان آيات قوة الله وقدرته والكشف عن قوانينه المقدسة[٤١]. وكل الذين يكذبون برسالته سوف يعاقبون ويدمرون أو يستبدلون بأمم أفضل منهم في الدنيا[٤٢] وفي الآخرة لهم عقاب شديد (٢: ٢١٧؛ ٣ :٥٦؛ ٥ :٣٣؛ ٩: ٦٩-٧٠؛ ٧٩: ٢٥). أما الذين يطيعون ويؤمنون فسيثابون في الدنيا والآخرة (٣: ١٤٨؛ ٥١: ٤٠؛ ٦١: ١٢-١٣) وسينصر الله أولئك الذين ينصرون دعوته (٤٠ :٢٢؛ ٧:٤٧). سيمنحهم النصر (٥:٥٦؛ ١٤: ٦١) وسيرثون الأرض (١٠٥: ٢١) وسيحكمون الأرض (٢٤:٥٥) وسوف يجعلهم الأعلون إلى يوم البعث (٣: ٥٥).

وبهذا التركيز الشديد على العقاب والثواب الدنيويين فإن القرآن الكريم يعد من نواحي عدة إعادة صياغة قوية وتفاؤلية للاهوت العهدي التثنوي في إطار كوني شامل. وفي ضوء انتصاراتهم الصاعقة كان للمسلمين الفاتحين الأوائل كل الحق في الإيمان بأنهم هم شعب الله المختار والذين قُدر عليهم إقامة النظام في الأرض بمعونة إلهية ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيرا لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون﴾(٣: ١١٠). فهل من العدل أن يلاموا لأنهم اعتبروا نجاحهم كمكافأة من الله لهم لتقواهم وإخلاصهم للعهد الإلهي[٤٣] الذي رفضه أو نقضه أو شوّهه أناس قبلهم مثل اليهود والمسيحيين؟

يستطيع الإسلام أن يدّعي أنّه تفوق على اليهودية بحقيقة انتصاراته: وقد عبّر فرويد عن ذلك ساخرا بقوله: «لقد كان الله أكثر امتنانا لشعبه المختار مما كان يهوه لشعبه (...) وفيما يتعلق بالمسيحية، كان من المفترض أن الاستيلاء على مدن بطريركية رئيسية مثل إنطاكية والإسكندرية لن يسمح به إله لا يعتبر المسيحية ميتة أو مهجورة.... والأكثر إثارة من كل هذا هو أن الإسلام يسيطر على القدس ذاتها الآن .... يستطيع المسلمون أن يدّعوا أن قبة الصخرة المقامة على موقع هيكل سليمان التذكاري المقدّس هي المعبد الثالث ، أي «بيت العبادة لكل الأمم» الذي تنبأ به

مرقص. وفي حين تمثل مكة إعـادة إحياء الإسلام لـقصة إبراهيم، تبدو القـدس دليلا على تأكيـد الإسلام على قصة مـوسى كجزء من الإسلام نفـسه ودمجهـا في دعوته الطموحة لتشمل العالم كله.[٤٤]

يتجسد نهج الإسلام الكوني الشامل بشكل جلي في الأمر بالجهاد في سبيل الله حتى لا تكـون فتنة (٢: ١٩٣؛ ٨: ٣٩) . والفتـنة هي مصطلح يسـتعمل فـي الغالب ليشيـر إلى حالة من «الفوضى» أو «النزاع أو الخلاف» أو «التـحريض على الفتنة» أو «الحرب الأهلـية»[٤٥]. وذهبت بعض التـرجـمـات الإنجليزيّـة للقرآن إلى تـرجمـة المصطلح في السـور (٢: ١٩٣؛ ٨: ٣٩) إلى «اضطهاد» (ترجـمة بيكـتال وترجـمة شاكـر)؛ و«اضطراب أو ظلم» (ترجمـة يوسف علي) أو «وثنية» (ترجـمة داود). إلاّ أنّ المعنى الأصلي للفتنة كان «المحنة/ الامتحان» أو «الإغواء والإغراء» أو «التجربة» أو «الامتحان/ الاختبار»[٤٦]. فالمصطلح إذن يشير إلى أي شيء قوي أو مغو أو مغر لدرجـة تؤدي بالبشـر إلى الانحـراف عن سبـيل الله والعـودة إلى الوثنية. ولذا فـإن محاربة الفتنة هي جزء أساسي من رسالة هذه الأمة.

وخلافـا لسفر التـثنية فـإن دعوة القرآن لإزالة الكفـر لـم تكن محـصورة بأرض بعينها، بل كانت تشمل العالم كله[٤٧]. فمن المفروض أن يستمر الجهاد إلى أن يفقد الكفر قـوته وإغواءه. ولم يكن العنف إلا إحدى الوسـائل لتحقيق تلك الغـاية. وقد كـان المسلمـون الفـاتحون الأوائـل واثقين من نصـرهم في النهـاية، ولذا كـانوا على استعداد للإدراك بأن الكثير من خصومهم سيعتنقون الإسلام وسيصبحون روافده في المستقـبل، ولهذا بنيـت الحرب في الإسـلام ولطّفت لهدفـهـا النهائي وهو السـلام. وحقيـقة الإسلام أن النبي أرسل رحـمة للعالمين (٢١:١٠٧)، ودليل ذلك أن صيـغة «بسم الله الرحمن الرحـيم» في بدء كل سورة من سـور القرآن الكريم المائة والأربع عشـرة سورة باسـتثناء واحدة هي سـورة ٩ التوبة. والدعـوة لمحاربة وقتـل الكافرين محددة في عدد من الصيغ الشرطية والمعتدلة[٤٨]، منها ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقـاتلونكم ولا تعـتـدوا إن الله لا يحب المعتـدين. واقـتلوهم حـيث ثقـفـتـمـوهم وأخرجـوهم من حيث أخرجـوكم والفتنة أشدّ من القـتل ولا تقاتلوهم عند المسـجد الحرام حتّـى يقاتلوكم فيه فـإن قاتلوكم فاقتلوهم كـذلك جزاء الكافرين. فإن انـتهوا فإن الله غفور رحيم. وقاتلوهم حـتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فإن انتـهوا فلا عدوان إلاّ على الظالـــمين.﴾ (٢:١٩٠-١٩٣)

﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله فإن انتهوا فإن الله بما يعملون بصير﴾(٨: ٣٩).

﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوّة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم وما تنفقوا من شيء في سبيل الله يوفّ إليكم وأنتم لا تظلمون. وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع العليم.﴾ (٨: ٦٠-٦١).

﴿فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم﴾ (٩: ٥).

﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرّم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾ (٩:٢٩).

ولم تكن الحرب ضد المشركين بحاجة إلى تسويغ[٤٩]. إلاّ أن معاملة الأعداء أثناء الحملات العسكرية وبعدها كانت تخضع لسلسلة من الأنظمة والتعليمات في الشرع الإسلامي الأصيل. وكان رأي معظم الفقهاء المسلمين الأوائل أنّه لا يجوز قتل المشركين الذين يعدون غير قادرين على الحرب ، كالنساء والأطفال الصغار والرهبان وكبار السن والعميان والعجزة والمجانين إلخ، إلاّ إذا حاربوا الإسلام بالقول أو بالعمل، وأنّه لا يجوز المساس بسبل عيش الأعداء كأشجارهم ومواشيهم وبيوتهم إلاّ إذا استدعت الضرورات العسكرية تدميرها[٥٠].

وقد كانت الدعوة لقتل الكفار محصورة بالمشركين والمرتدين[٥١]. إلا أن تينك الفئتين أعطيتا الفرصة للنجاة من القتل وذلك باعتناق الإسلام أو العودة إلى الإسلام في حال المرتدّين عنه. أما الغالبية العظمى من الكفّار المهزومين والذين كان على المسلمين الفاتحين الأوائل التعامل معهم ، أي أتباع الديانات السماوية الأخرى السابقة للإسلام كاليهود والمسيحيين والصابئة (٢: ٦٢؛ ٥:٦٩) والديانات اللاحقة للإسلام مثل الزرداشتيين والهندوس، فقد منحوا منزلة الذميين الذين يسمح لهم بالاحتفاظ بمعتقداتهم الدينية وممارسة أنشطتهم الاقتصادية، ولكن عليهم دفع ضريبة خاصة تدعى الجزية [٥٢]، ولم يكن مسموحا بإجبارهم على اعتناق الإسلام بالقوة ﴿لا إكراه في الدين﴾ (٢:٢٥٦).[٥٣]

لم يكن العنف فضيلة بحد ذاته، بل كان الإسلام بالأحرى مسخّرا لتهذيب العنف القبلي العربي بإخضاعه للقوانين الإلهية . وكما أوضح *غولدتسيهر* (١٨٥٠-١٩٢١) فإن مصطلح الجاهلية، الذي كان يشير عادة إلى جهل المجتمع القبلَيّ قبل الإسلام، له في الأساس معنى أوسع من ذلك وهو «الهمجية أي السلوك غير المتحضّر والمتهوّر والمتوحّش لأؤلئك الأشخاص الذين لم يتأثروا بالوحي والرحمة الإلهيّين.[٥٤]

وكما في التوراة، يقر القرآن الكريم أن حياة الإنسان هي من القيم الأساسية للمجتمع: فمن قتل نفسا بغير حق فكأنما قتل الناس جميعا ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا (٥: ٣٢؛ قارن أيضا ١٧ :٣٣)[٥٥]. إن القتل العمد للمؤمنين جريمة بشعة عقابها النار، إنما المؤمنون أخوة (٤٩: ١٠؛ قارن أيضا ٣: ١٠٣) وما اختلاف أعراقهم وأجناسهم بعبء وإنّما هو جزء من مخطط إلهي لجعل البشر يعترف بعضهم ببعض ويعرف بعضهم بعضاً، ويتنافسون في عمل الخير والصلاح (٤٩: ١٣) والصدقة فيما بينهم محمودة أمّا الربا فمحرّم وممنوع (٢: ٢٦١-٢٨١؛ ٤: ٣٦؛ ٥: ٢؛ ٩: ٦٠؛ ٧٤: ٤٢-٤٤؛ ٨٩: ١٨، ٣٠-٣٤؛ ١٠٧: ١-٣). يجب حماية الضعفاء والمضطهدين/ المظلومين (٤: ٧٥). وفي حال الصراع يجب أن يكون الانتقام مخففا (٥: ٤٥؛ ١٦: ١٢٦)؛ والقرآن يحث على الصبر والتسامح والصلح (٣: ١٣٤، ١٥٩ ؛ ١٦: ١٢٦؛ ٤٢: ٤٠، ٤٣؛ ٤١: ٣٤؛ ٤٩: ٩-١٠). وأخيرا وليس آخرا يحضّ على دفع وقبول الدية (٤: ٩٢). وفي الحياة اليومية لا يجوز للمسلمين أن يسخر بعضهم من بعض أو ينادي بعضهم بعضاً بالألقاب (٤٩-١١). ولا يجوز لهم أن يستغيب بعضهم بعضاً أو أن يتجسّس بعضهم على بعض (٤٩: ١٢) . ويجب مقابلة التحية بتحية أحسن منها أو مثلها (٤: ٨٦) ويجب دفع السيئة بالحسنة لجعل الأعداء يتحولون إلى أصحاب (٤١:٣٤).

وإدراكا منها للفوائد الواضحة للوحدة والصلح ، حاولت الأجيال الأولى من أمة الإسلام أن تحل خلافاتها ونزاعاتها وانشقاقاتها بتلك الروح نفسها. ففي معركة صفّين (٣٧/ ٦٥٧) ، وضع أتباع معاوية عملا بنصيحة عمرو بن العاص القرآن فوق أسنّة رماحهم لكي يقنعوا أتباع علي بقبول التحكيم استنادا إلى القرآن الكريم. وقد بذل المؤرخون العرب في العصور الوسطى جهودهم لإزالة تلك الذكرى المحزنة

لأول معـركة بين المسلمين أنفـسهم وهي معـركة الجمل (٣٦/ ٦٥٦) وهي من أكـثر القضايا المثيرة للانشقاق بين المسلمين[٥٦]. وكان المفهوم الشهير «الخلفاء الراشدون» (أي أبو بكر وعمر وعثـمان وعلي) يعكس أخيرا وليس آخرا جهـود عامة المفكرين المسلمين لاسـتعـادة الأرضية المشـتركـة بين فريقي مـعاوية وعلي وتـبعات كل مـنها التاريخية[٥٧]. وكان الفقهاء المسلمون يرون أن لا يعـامل البغاة كمجرمين[٥٨]. وقد تردد الكثـير منهم في اتخـاذ القرار بـخصـوص المسلم المرتد، والتمـسوا تأجـيل هذا القـرار إلى يوم الحسـاب[٥٩]. وحـتى من ثبت عليهم الـردة كان يمكنهم النجـاة من عقاب القتل بالتوبة وإعلان عودتهم إلى الإسلام وتجديد ولائهم له[٦٠].

ومع مرور الزمن أصبحت معاملة الذمـيين والمنشقين والمرتدين أكثر قسوة[٦١]. وكان تصعـيد الصراعات والخلافات بين القـوى الدينية والسياسية الداخليـة المختلفة ومن أبرزها تحديات الدعاية الإسماعيلية ما بين القرنين التاسع والثاني عشر، وظهور الشيعة الصفوية في القرن السادس عشر مصـحوبا بتمييز أكثر وضوحا وأقل تساهلا بين «المؤمن» «وغيـر المؤمن» وبين «الاستـقامة» و «الهـرطقة». وقد أدّت التـهديدات الخارجية، ومن أبرزها الاكتساح العسكري للإمبراطورية البيزنطية لسوريا وشمال ما بين النهرين (ما بين القرنين ١٠ -١١) والصليـبيين ما بين القرنين (١١-١٣) وإعادة الفـتح الإسـبـاني ما بـين القرنين ١١-١٥ وغـزو المغـول مـا بين القـرنين ١٣-١٤) والاستـعمار الأوروبـي ما بين القرنين ١٩- ٢٠ والهـيمنة الغـربية في حقـبة مـا بعد الاسـتعـمار، أدّت كل هذه إلى إثارة دعـوات متـشددة للتـضامن الإسـلامي وزيادة الشكوك في إخلاص الرعـايا غير المسلمين. وإجـمالا خلق التداخل بين التـهديدات الداخلية والخارجية جوّا أصبح فـيه من السهولة بمكان الحكم على المسلمين الآخرين وإدانتهم بأنهم خونة وغير مؤمنين[٦٢] ومن الصعوبة بمكان على المرتدين العودة إلى الإسلام[٦٣] وتنامي القبول للضغط على أهل الذمة.

وقد سارت الكثـير من العمليات الاجتـماعيّة طويلة الأمد في هذا الاتجـاه: فقد قلب اعتناق الإسلام التوازن العـددي بين المسلمين وغير المسلمين في عدة مناطق من الشرق الأوسط وشمـال أفريقيا[٦٤]، مما أدّى إلى إضعـاف الحوافز لاسـتيعاب غـير المسلمين على الصعيد المحلي. ومع مرور الوقت، وخاصـة أثناء الأزمات الاجتماعيّة أصبح توجيـه غضب الجماهير المدنيـة المحبطة ضد الأقليات غيـر المسلمة أقل خطرا للزعماء السياسيين والدينيين في المنطقة.بالإضـافة إلى ذلك، سهّل التنميط والمنهجية

والجزم العـقدي للفكر الإسلامـي الذي صاحب ظهور طبـقة متـميزة من المخـتصين الدينيين الإسـلاميين، أي العلمـاء ، (سـهّل هذا) تطور قواعـد أقل غمـوضا وأشـد صرامة وأشدّ قسوة في التعامل مع الرعايا غير المسلمين.

وكما أوضح *رودني ستارك* ، فإن المنظمـات الدينية الموحـدة، بزعمهـا احتكار الحقيقة المطلقة والتي لم تجد مقاومة تذكـر، كانت دائما على استعداد للسماح «بقدر كـبيـر من الانشقـاق الديني» في المناطق الواقـعة تحت سـيطرتهم طالما أن المنظمـات الدينيـة القوية الأخـرى لا تهدد احـتكارها. إلاّ أن تلك المنظمات الديـنية تقـوم عادة بوقف هذا التسامح أو بسـحبه خلال فتـرات الصراعات الدينية الكبـيرة مع منافسين أقوياء ليس فقط عن الجـماعات الدينية التي تشكل تهديدا لها وإنمـا عن المجموعات الدينية المسالمة التي لا تشكل تهديدا لها «مجموعات غير مهددة وغير انشقاقية»(٦٥). وهكذا فإنه في وقت الصراعات والأخطار الخارجيـة يكون التسامح مع الاختلافات الداخلية من بين أول الخسائر المصاحبة لهذا الصراع.

لم يكن التـاريخ الإسـلامي قط اسـتثناءً لـتلك القاعـدة . لكن، ولهـذا السـبب بالتحديد، فإنّ من الأهمية بمكان أن نعترف بأن سياسة الإسلام العقدية الأساسية تجاه غـير المسلمـين والمنشقين تبلـورت في فتـرة نجاح سـيـاسي وليس في عـصر الهـزائم المحبطة أو زمن العـجز. وعلينا أن نبين هنا أن النصوص والمعـتقدات المقدسـة عندما تقر سـوف تتمـتع باستقـلال نسبي عن أنماط روح العـصر المتـغيرة والمغـايرة (لطابع العصـر العقلي والأخلاقي والثـقافي). ومن المؤكـد أنها ستكون مـفتوحـة لتأويلات وتفسـيرات مختلفـة ، إلاّ أنه لا يمكن تغييرهـا أو تفسيرها أو تأويلهـا حسب مشيـئة المفسرين. وفي مجـتمعات الشرق الأوسط ساعد دائما تكوين مـوقف احترام لوحدة وحصـافة ومـرجعـية الكتـاب المقدس وتشـجيـعه على إقـامة توازن ضـد التطوعـية والتعسف والاعـتباطية والانتـهازية عند القادة السيـاسيين الاستبـداديين. وقد كانت الأجيال المؤسسة للأمة في موقف يمكنهـا من التعامل مع الكثير من أعدائها بروح من العنف المتحـضّر قلّما تجـدها بين معاصـريهم الأقل نجاحا. وأخـيرا وليس آخرا فـقد تكون التـراث الذي نقلوه للخلف من مـجموعـة من الأنماط المعـتدلة والأسـبقـيات الأخلاقية التي لا يمكن للأجـيال اللاحقة الأقل نجاحا تجاهلها والالتـفاف حولها دون تشويه خطير لها نصّا وروحا.

الهوامش

1- P . Honigsheim , art . "Krieg I . Religionsgeschichtlich", in : Die Religion in Geschichte und Gegenwart , 3rd . ed . (RGG3) , vol . 4, Tuebingen : Mohr (Siebeck) , 1960 , 362-64 (col . 364) .

2- Eugen Drewermann , Die Spirale der Angst : Krieg und das Christentum (1982) , Freiburg/Br : Herder , 1991 , 108-22, 185-95, 198-201, 240-42.

3- Cf . Johan Galtung , "Soziale Kosmologien und das Konzept des Friedens" (1982), In : Den Frieden denken , ed . Dieter Senghaas , Frankfurt/M .: Suhrkamp , 1995 , 276-303 : Idem , Peace by Peaceful Means : Peace and Conflict , Development and Civilization , London : Sage , 1996 , 211- 22 : idem , "Religionen , hart und sanft : wie die sanfteren Aspekte zu starken sind" , in : ders . , Die andere Globalisierung : Perspektiven der Weltgesellschaft im 21 . Jahrhundert , Muenster : Agenda , 1998 , 207 - 22.

4- Cf. Peter Lawler , A Question of Values : Galtung's Peace Research , Boulder , co : Lynne Riener , 1995 , 191-222 : see also Johan Galtung , "Constructing a Daoist Social Science Epistemology" , Center for Peace studies , University of Tromso , CPS Working Papers , no. 1, February 2002 . I am indebted to Raimo Vaerynen (Notre Dame/Helsinki) for drawing my attention to these texts .

5- R.J. Rummel , "Democaracy , Power , Genocide , and Mass Murder" Journal of Confilict Resolution 39 (1995) 1 , 3-26 (P. 25). Cf. idem , Death by Government Power Kills : Democracy as a Method of nonviolence , New Brunswick , (1994) : Transaction Books , NJ : Transaction , 1997. see also Rummel's website at : WWW.hawaii.edu/powerkills/welcome.html.

6- Matthew Krain , "State-Sponsored Mass Murder: The Onest and Severity of Genocides and politicides" , Journal of Conflict Resolution 41 (1997) 3, 331-60 .

7- Paul Collier , Economic causes of Civil Conflict and their Implication for Policy , World Bank Research Paper , June 15, 2000 p . 1 (w.w.w.worldbank.org/research/conflict/paper/civilconflict.pdf) Cf . also : idem , "Doing Well out of War : An Economic Agendas in Civil Wars , eds . Mats Berdal and David M. Malone , Boulder , Co : Lynne Riener , 2000 , 91-111: Paul Collier and Anke Hoeffler , Greed and Grievance in Civil War , World Bank Research Paper , October 21 , 2001 (www.worldbank.org/research/conflict/papers/greedgrievance-23oct.pdf) .

8- See Angelika Neuwirth, "Three Religious Feasts between Narratives of Violence and Liturgies of Reconciliation" (in this volume) . Cf. also Myra Blyth , "Praise, Prayer

and Priaxis : Connections between Liturgy and the Decade to Overcome Violence" , The Ecumenical Review 53 (2001) 2, 206-215.

9- On the connotations of "lyrem" in the old Testament , see Susan Niditch, War in the Hebrew bible : A Study in the Ethics of Violence , New York : Oxford University Press, 1993 , S. 28-77: Norbert Lohfink , art I Aram ,leraem" in Theologisches Worterbuch zum Alten Testament [ThWAT] vol , 4. Stuttgart : Kohlhammer, 1982, 192-213: Peter Wellen . art. . "Bann" , in : Theologische Realenzyklopadie (TRE) , vol. 5 , Berlin : de Gruyter , 1980 , 195- 61 : Moshe Greenberg and Haim Hermann cohn , art . "lerem" , in : Encyclopaedia Judica , vol . 8 , Jerusalem : Keter/Macmillan , 1971 , 344-50.

10- See also Dtn 7:25-26 .

11- On the provenance of Deuteronomic Law (Dtn 12-26) , see the discussion in : Eckart otto , art . "Deuteronomium" , Die Religion in Geschichte , Geschichte und Gegenwart , 4th ed . (RGG4) , vol . 2 Tubingen : Mohr Siebeck , 1999 , 693-96 : Rainer Albertz , Religionsgeschichte lsraels in alttestamenlicher Zeit , vol . 1 , Goettinegen : Vandenhoeck & Ruprecht , 1992 , 309-12: Frank crusmann , Die tora : Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes , Muenchen : Chr . Kaiser , 1992 , 242-48 : Norbert Lohfink , art . "Deuteronomium" , in : Neues Bibel-Lexikon , vol . 1, fasc. 3, Zurich : Benzinger , 1990 , 414-17 : Richard E . Friedman , Whi wrote the Bible ? New York : Harper & Row , 1987 : Moshe Weinfeld , "The Emergence of the Deuteronomium : Entstehung , Gestalt und Botschaft , ed Norbert Lohfink, Leuven : University Press , 1985 76-98: idem , Deuteronomy and the deuteronomic School , Oxford : Clarendon Press, 1982 .

12- Cf. Frank cruesemann , "Theokratie' also 'Demokratie' : Zur politischen Konzeption des Deuteronomiums" , in : Anfange politischen Denkens in der Antike : Die nahoestlichen Kulturen und die Griechen , eds . kurt Raaflaub Elisabeth Muller - Luchner , Muenchen : oldenbourg , 1993, 199-214 (pp.207-9) : Rainer Albertz , "Die Theologisierung des Rechts im Alten Israel" , in : Kulturen des Antiken Vorderen Orients , eds . Rainer Albertz / Susanne Otto, Munster : Ugarit , 1997 , 115-32 (pp. 119-30) .

13- the "Deuteronomic History" includes the of Deuteronomy, Joshua, Judges , 1 and 2 Samuel , 1 and 2 Kings . On the process of its redaction see : Walter Dietrich , art . "Deuteronomistisches Geschichtswerk" , RGG4 (fn. 110 , vol . 2 (1999) 688-92: Albertz , Religionsgeschichte Israels (fn . 11) , vol . 2 , 397-413: Wolfgang Roth , art . "Deuteronomium ll . Deuteronomistisches Geschichtswerk/Deuteronomistische Schule" , TRE (fn. 9) , vol . 8 (1981) , 543-52 .

14- On the connotations of "covenant" in the old Testament, see Steven L . McKenzie, Covenant . St . Louis : Chalice Press, 2000, chs. 1-5: Jan Christian Gertz : art . "Bund ll . Altes Testament" , RGG4 (fn. 11) , vol . 1 (1998) , 1862-65: Robert Davidson , " covenant ldeology in Ancient Israel" , in : The world of Ancient Israel , ed . R.E. Clements, Cambridge : Cambridge University Press , 1989 , 323-47 : Moshe Weinfeld , art . "Berix" , ThWAT (fn. 9), vol . 1 (1973), 781-808 .

15- Deuteronomy mentions seven nations : the Hittites , Amorites , Canaanites , Perizzites , Hivites , Jebusites (Dtn 7:1, 20:17) , and Girgashites (Dtn 7:1) . In Exodus 17 : 14 and Dtn 25:19 , Yahweh also commands to wipe out the memory of Amalek under heaven .

16- In medieval Judaism , the Deuteronomic Iyrem sections were even used to emphasize the rather peaceful nature of Judaism : Since the seven Nations and Amalek didn't exist anymore , Maimonides (1135-1204) considered the case of the lyerm-wars historically closed . Cf. Daniel L . Smith-Christopher , "That was then .. ' : Debating Nonviolence within the world Religions , eds. Joseph Runzo and Nancy M . Martin , Oxford : Oneworld , 2001 , 251-69 (p. 262). - For other rabbinical perspective , see Michael Walzer , "War and Peace : Religious and Secular Perspectives , Princeton , NJ : Princeton University Press , 95-114 (pp.105, 106-7) : Aviezer Ravitzky , "Prohibited Wars in the Jewish Tradition" Ibid. , 115-27 (pp. 116-8) .

17- For the Folloing , see Lohfink , :Iaram , Ieraem" (fn . 9) , 211-12.

18- Cf . 1 Kings 11: 1-13, 16:31-33, 21:3-16:2 Kings 9:7-10, 30-37.

19- Mark 12:31. Matthew 22:39, Luke 10:27-28, Romans 13:9, Galatins 5:14 , see also Romans 12:10 , Jemes 2:8, 1 Peter 1:m-12.

20- Ephesians 6:5-8 , see also 1 Peter 2:18-23 , Colcssains 3:22-25 , 1 Timothy 6: 1-2 , Titus 2:9-10 .

21- Matthew 10:23 , 16:28, 24 :34, Mark 9:1 , 13:30 Luke 9:27 . See also Romans 13:12, Philippians 4:5, James 5:8 , 1 John 2:18 , 1 Peter 4:7 , Revelation 1:1-3 , 22:10-20 .

22- Cf . Matthew 11:20-24, 13:49-50, 25:41-46, Luke 10:10-16, !!:49-52,, 14:11, 13:3-5, Jemes 5:1-6, 2 Peter 3:7 . See also : Marius reiser , Jesus and Judgment : The Eschatological Proclamation in Its Jewish Context (1990) , Minneapolis : Fortress Press, 1997 .

23- Cf . T.R. Hobbs , A Times for War : A Study of Warfare in the old Testament , Wilmington , Del . : Michael Glazier , 1989 (Old Testament Studies : 3) , 232. For the Image of burning coals cf . Also Psalm 140:10, 11:6, Ezekiel 10:2.

24- Tertullian , "Spectacles" (De spectaculis) , Ch . 30:2-5.7 , tr . R. Arbesmann, in : Tertullian , Disciplinary , Moral and Ascetical Works , New York : Church Fathers,

1959 (= The Fathers of the Church . A New Translation , vol . 40) 47-107 (pp. 105-07) .

25- See also Matthew 10:35-37 , 12:48-509 , Luke 9:59-62.

26- Cf . also Matthew 6:13 , 13:121 , 2 Corinthians 10:3-6 , Philippains 2:25 , 1 Timothy 1:18, 2 Timothy 2: 3-4 , Philemon 2. - For a discussion of martial metaphors in the New Testament , see Adolf von Harnack , Militia Christi : The Christian Religion and the Military in the First three Centuries (1905) , tr. David Mclnnes Gracie , Philadelphia : Fortress Press , 1981 : Georg Baudeler , Toeten oder Lieben : Gewalt und Gewaltlosigkeit in Religion und Christenum , Munchen : Kosel , 1994 , 345-55, Raymond Hobbs , "The Language of Warfare in the New Testament" , in : Modelling Early Christianity : Social - Scientific Studies of the New Testament in its Context, ed . Philip F. Esler , London and New York : Routledge, 1995, 259-73.

27- Origen , Homiliae in Numeros , homilia 25 t . 10 , 310 ff ., as quoted in Harnack , Militia Christi (fn. 26) , 50 .

28- Rodney Stark , The Rise of Christianity . How the Obscure , Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries (1996) , San Francisco : Harper , 1997 , esp . Chs . 2 and 4 .

29- Cf . David Mclnnes Gracie , "Translators Introduction" , in Harnak , Militia Christi , 9-22 (pp. 19-20) - For some parallels between the Christian Jesus- narrative and classical Greco - Roman hero - mythology , see Gregory J. Riley , One Jesus, Many Christs : How Jesus Inspired not One True Christianty But many (1997) , Minneapolis : Fortress Press , 2000 .

30- Cf . Acts 5: 1-11 (fraud of Ananias and Sapphira) , 1 Corinthians 11:27-32 (weakness , illness , and death of Corinthian community members for participating in the Lord's Supper without recognizing the Lord's body) .

31- For a recent general stocktaking of the development and historical ramifications of apocalypticism , eds . John J. Collins , Bernard McGinn , Stephen J . Stein , 3 vols., New York : Continuum , 1998 . See also : art . "Apokalyptik / Apokalypsen" , pt . I-VII , in : TRE (fn. 9) , vol . 3, Berlin : de Gruyter , 1978, 198-289: Hans G. Kippenberg , art . "Apokalyptik / Messianismus/ Chiliasmus" , in : Handbuch religionswissenschaftlicher Grunbegriffe, vol. 2, Stuttgert: Kohlhammer, 1990, 9-29.

32- Both Hesiod's myth of world ages (ca. 700 B.C) and the book of Daniel's four-empires prophecy (2nd centry B.C) may be traced back to Aramaic , pre-lranian , prophecies that originated in the 8th century B.C. as a reaction to Assyria's military expansion in Syria , Anatolia , and Impulse und Transformation" , in : Apocalypticism in the Mesiterranean World , ed . D . HeIlhoIm (fn. 36) , 235-54 (pp.244-51).

33- Cf. Juergen Lebram , art. "Apokayptik / Apokalypsen II . Altes Testament" TRE , vol . 3 (fn . 31) , 192-202 (p. 196) : "Der Zentragedanke der Apokayptik ist die Verkuendigung einer zum mindesten voruebergehenden Distanzierung Gottes von der Geschichte , die eine freie Entfaltung des Boesen zulaesst . " .

34- Fred M . Donner , "The Sources of Islamic Conceptions of War" , in : Just war and Jihad , eds . John Kelsay and James Turner Johnson , New York : Greenwood Press, 1991, 31-69 (p.45) .

35- Cf. Jonathan Z. Smith, "Wisdom and Apocalyptic" , in : Religious Syncretism in Antiquity : Essays in Conversation with Geo Widengren , ed. Birger A. Pearson , Missoula , Mont : Scholars Press , 1975 , 13-56: Michael Stone , Scrptures, Sects and Visions : A Profile of Judaism from Ezra to the Jewish Revolts, Oxford : Blackwell , 1980, Philip R. davies , "Te Social World of Apocalyptic Writings" , in : The World of Ancient Israel , ed R.E. Clements , Cambridge: Cambridge University Press , 1989, 251-71, Lester L . Grabbe , " The Social Setting of Early Jewish Apocalypticism" , Journal for the Study of the Pseudepigrapha 4 (1989) , 27-47, Albertx , Religionsgeschichte Israels (fn . 11) vol . 2, 636-37 Stephen L . Cook , Prophcy & Apocalypticism : The Postexilic Social Setting , Minneapolis : Fortress Press, 1995.

36- For an overview ., see David Hellholm , ed ., Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East : Proceedings of International Colloquium on Apocalypticism , Uppsala August , 12-17, 1979 (1983) , 2nd. Ed ., Tuebingen : Mohr (Siebeck) 1989.

37 - Bruce Lincoln, "Apocalyptic Temporality and Politics in the Ancient World" , in : The Encyclopedia of Apocalypticism (fn . 31) , vol . 1 , 457-75 (p.468) .

38- See, for instance, Norman Cohn , The Pursuit of the Millenium London : Secker & Warburg , 1957 , Vittorio Lanternari , The Religions of the Oppressed : A Study of Modern Messianic Cults (1960) , tr L . Sergio , London : MacGibbon & Kee , 1963 , Wilhelm E. Muhlmann et al ., Chiliasmus und Nativismus : Studies zur Psychologie , Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen , Berlin : Dietrich Reimer , 1961, pp.335 - 55, 359-71.

39- Davies , "Social World of Apocalyptic Writings" (fn. 35) , 258.

40- See , for instance , Qurpan 52:9-11, 56:4-6, 69:14, 70:8-9 , 73:14, 68:20, 81:1-14, 82:1-5, 84:1-5, 89:21-23, 101:1-5.

41- See, e.g., Qurpan 2:213, 3:144, 4:79, 6:42,48 , 10:47, 16:36, 21:107,

40:78, 57:25-27, 71:1-28, 73:15, 79:15-26, 87:18-19.

42- On the this worldly punishment of disobedient people of Noah , Yad, Thamud , Abraham Lot Madyan , Pharaoh , and Moses) , See , e.g., Qurpan 5:54, 7:59-186 , 9:39,

69-70, 13:34, 17:5-8,16-17, 22:42-45,48, 29:31-40 , 30:9, 40:21-22,82-85, 41:13-18, 47:8-11, 50:12- 14,36, 51:32-46,59, 53:50-53, 54:9-42,51, 61:14, 64:5-6, 65:5-9, 67:16-18, 69:4-121, 71:25, 73:16, 79:25-26, 89:6-14, 91:11-14.

43- On the Concept of "covenant" (Mdthaq, Yahad) in the Qurpan , see Gerhard Bowering , "Covenant" , in :Encyclopaedia of the Quran (EQ), vol . 1, Leiden : Brill , 2001 , 464-67, C.E . Bosworth, art. "MDTHAP" (1991(, in : The Encyclopaedia of Islam . New Edition (E2) , vol. 7 , Leiden : Brill, 1993, 187-88 .

44- Tim Winter , "The Last Trump Card: Islam and the Super session of Other Faiths" , Studies in Interreligious Dialogue 9 (1999) 2, 133-55 (pp. 145-46) -For the refernce to Freud , see Sigmund Freud, see Sigmund Freud, "Der Mann Moses und die monothestische Religion : Drei Abhandlungen" (1973-39) , Ch. III E , in : idem , Studienausgabe , vol . 9 , Frankfurt/m . : Ficher , 1974, 455 - 581 (p. 540) - On the role of Jerusalem in Muslim eschatology see Abdallah al-Khatib, "Jerusalem in the Quran" , . British Journal of Middle Eastern Studies 28 (2001) 1, 25-53.

45- Cf . Louis Gardet . art. "Fitna" (1964) , EI2 (fn. 43) , vol . 2, Leiden: Brill / London : Luzac , 1965 , 930-31 : Amy Ayalon , "From Fitna to thawra" , Studia Islamica 66 (1987) , 145-74 (pp. 149-55).

46- Cf. Gardet , "Fitna" 930 , Ayalon , From Fitna to Thawra" , 150 .

47- Cf. Reuven Firestone , "Conception of Holy war in Biblical and Quranic Tradition" , Journal of Religious Ethics 24 (1996) 1, 99-123 (pp. 114-18)

48- Cf . Hans Zirker , Islam : Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen , Dueseldorf : Patmos , 1993, 231. - For a detailed discussion of the Quranic jihad verses, the historical contexts of their revelation (asbab al-nuzui) , and the abrogation (naskh) of earlier , more tolerant verses by later , more militant , ones , see Reuven Firestone , Jihad : the origin of Holy War in Islam , New York : Oxford University Press , 1999. Cf . also Yabdul IamDd Almad Abu Sulayman , Towards an Islamic Theroy of International Relations : New Direction for Methodology and Thought (1987) , Herndon , VA: International Institute of Islamic Thought , 1993 , 44-45, 89-92, 116-20.

49- Cf. Albrecht Noth, "Der a priori legitime Krieg im Islam: Hauptaspekte des islamischen Rechts zum Thema" Krieg und Frieden" , in : Toten im Krieg , eds. Heinrich van Stitencron and Jorg Ruepke , Freiburg-Muenchen : Alber, 1995, 277-95.

50- For details and exceptions , see , e.g., Majid Khadduri , War and Peace in the Law of Islam , Baltimore: Johns Hopkins University Press , 1955 , Abu Sulayman , Islamic Theroy (fn. 48) , Edgard Weber and Georges Reynaud, Croisade d'hier, Djhad d'aujourd'hui , Paris : Cerf, 1989, James Turner Johnson and John Kelsay , eds., Cross,

Crescent , and Sword: The Justification and Limitation of Warfare in Western and Islamic Tradition , New York : Greenwood Press, 1990 , John Kelsay and Jemes Tuner Johnson , eds., Just War and Jihad : Historical and Theretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions , New York : Greenwood Press, 1991 , Alfred Morabia , Le Eihad dans I'Islamic medieval : Le "combat sacre" des origins au Xlle siecle , Paris : Albin Michel , 1993,Rudoph Peters , Jihad in Classical and Modern Islam : A Reader , Princeton, NJ : Markus Wiener , 1996 , Khaled Abou El Fadi , "The Rules of Kiling at 144-57, Sohail H . Hashami , "Saving and Taking Lift in War : Three Modern Muslim Views" , The Muslim World 89 (1999) 2, 158-80.

51-The capital punishment for apostates is not explicitly stipulated in the Quran Which emphasizes several times that will be punished in the next world (cf. Samir Khalil Samir , "Ledebat autour du delit d'apostsie dans I'Islam contemporain" , in Faith, Power , and Violence : Muslims and Christians in a plural Society , Past and Present , eds . John J. Donohue, S.J., and Christian W. Troll , S.J, Roma : Pontifico Istituto Orientale , 1998, 115-40 (pp. 121-281) . However , With reference to Qurpan 4:89 and several (disputed) ladDths , most medieval Muslim jurists Were inclined to call for the execution of unrepentant apostates (cf. Adel Khoury , Toleranz im Islam , Munchen : Kaiser / Mainz : Grunewad , 1980, 29-30, 110-15, Samir, op. citt, 132-35) .

52- Cf . A(rthur) S(tanley) Tritton , The Caliphs and Their Non-Muslims Subjects : A Critical Study of the Covenant of Yumar (1930) , London : Frank Cass , 1970, Antoine Fattal , Le statut legal des non-musulmans en pays d'Islam (1958) , Beirut : Dar el-Machreq , distr . Libairie Orientale , 1995, Claude Cahen , art "Dhimma" (1961) , EI2 (fn. 45) , vol 2, 227-31, Claude Cahen , Halil Enalck, and P . Hardy , art . "Djizya" (1963) , ibid ., 559-67 , Rudi Paret , "Toleranz und Intoleranz im Islam" , Saeculum 21 (1970) , 344-65, Georges G corm , Contribution a l'etude des societes multi- confessionnelles : Effets socio-juridiques et politiques du pluralisme religieux , Paris : Pichond & Durand-Auzias , 1971, 129-251 , Albrecht Noth , "Moglicheiten und Grenzen islamischer Toleranz" , Saeculum 29 (1978) , 190-204 (pp. 196-200) , Khoury , Toleranz im Islam (fn. 51) , C.E. Bosworth, "The Concept of Dhimma in Early Islam" in : Christians and Jews in the Ottoman Empire : The Functioning of a Plural Society , eds . Benjamin Braude and Bernard Lewis, vol . 1, London and New York : Holmes and Meier , 1982, 37-51, M.O.H. Ursinus , art . "Millet" (1991) , EI2 (fn. 43) vol . 7 (1993) , 61-64.

53- See also Qurpan 2:272, 10:99, 198, 29:18,46, 42:48, 50:45, 88:21-22, 109:6 . -On the ambivalence of sUrah 2:256, see Rudi Paret , "Sure 2,256: IA ikraha fd d-dDni . Toleranz order Resignation ?" Der Islam 45 (1969) , 299-300 .

54- Ignaz Goldziher , "Was ist unter , al-Eahilijja" zu verstehen?" , in idem, Muhammedanische Studien (1889) , vol . 1, Hildesheim : Olms, 1961 , 219-28, see also idem , "Muruwwa und Din" , ibid., 1039.

55- Cf .Sebastian Gunther , art. "Bloodshed" , EQ (fn.43) , vol . 1,240-41.

56- Cf. Tarif Khalidi , "The Battle of the Camel : Traume , Reconciliation and Memory" , in Crisis and Memory , eds . Angelika Neuwirth and Andreas Pflitsch , Beirut/ Wurzburg : Orient - Institut/Ergon, 2001, 153-63.

57- Cf. Josef van Ess , "Political Ideas in Early Islamic Religious Thought" British Journal of Middle Eastern Studies 28 (2001) 2, 151-64 (pp. 153-56) .

58- Cf. Khaled Abou El fadl , "Alkam al-Bughat: lrregular Warfare and the Law of Rebellion in Islam" , in : Cross , Crescent, and Sword (fn. 50) , 149-76, idem , Rebellion and Violence in Islamic Law , Cambridge : Cambridge University Press, 2001 .

59- Cf. Fazlur Rahman , Islam , Garden City , NY: Doubleday Anchor , 1966, 98-99, W. Montgomery Watt, Islamic Political Thought : The Basic Concepts , Edinburgh : Edinburgh University Press , 1968, 57-59, idem , The Formative Period of Islamic Thought , Edinburgh : Edinburgh University Press , 1973, ch . 5, see also W. Madelung , art . "Murdjipa" (1992) , EI2 (fn. 43) vol.7 (1993) , 605-07, van Ess, "Political Ideas" (fn. 57) , 154 ff.

60- Cf . Frank Griffel , "Toleration and Exclusion : al-ShAfiYD and al-GhazAID on the Treatment of Apostates" , Bulletin of School of Oriental and African Studies 64 (2001) 3, 339-54.

61- Cf . Cahen , "Dhimma" (fn. 52) , 227-30, Paret, "Toleranz und Intoleranz" (fn. 52) 356-64, Noth, "Moglichkeiten und Grenzen" (Fn. 52) , 201-04. See also : Karl Binswanger, Untersuchungen zum Status der Nichtmuslime im osmanischen Reich des 16 . Jahrhunderts , Munchen : Trofenik , 1977, Bat Ye'or, The Dhimmi : Jews and Christians under Islam (1980) , London : Associated University Presses , 1985, idem , The Decline of Eastern Christianity under Islam : From Jihad to Dhimmitude : Seventh-Twentieth Centuty (1991) , London : Associated University Presses .

62- Emmanuel Sivan , Radical Islam : Medieval Theology and Modern Politics (1985) , New Haven : Yale University Press , 1990, ch. 4.

63- Cf. Griffel , "Toleration and Exclusion" (fn. 60) , 350-53.

64- Cf. Rchard W. Builiet , Conversion to Islam in the Medieval Period : An Essy in Quantitative History , Cambridge , MA , Harvard University Press, 1979 , Youssef Courbage and Philippe Fargues . Christians and Jews under .



المحور

منطلقات التسامح
عند الفلاسفة المسلمين

محمّد أحمد عوّاد ◆

المقدّمة :

ثمة اتجاه يذهب إلى أن العالم الحديث لم يعط أهمية كبرى لمسألة التسامح رغم أنها كانت الشغل الشاغل للغرب منذ عصر النهضة. ولا يكتفي أصحاب هذا الاتجاه بهذه القضية، وإنما يؤكدون أن هذا الغياب مرتبط بحالة تاريخية سابقة : فالحضارة العربية الإسلامية، في زعمهم، كانت بعيدة عن مسألة التسامح. كما يقول أحد الدارسين:

«فإن الواقع المدهش حقاً هو أن التسامح الذي يعتبر سمة عامة في الفكر الغربي منذ النصف الثاني من القرن السابع عشر وفكرة معاصرة في زماننا هذا. هذا التسامح يبدو في المقام الأول غائباً عن اللغة العربية. وبالتالي غائباً غياباً عن أنماط التفكير كافة والتي تعمل عبر هذه اللغة»[١].

انتشرت فكرة التسامح في أوروبا منذ عصر النهضة. وتعامل معها المفكرون، لذلك نجد فولتير، وجون لوك ثم كانط وغيرهم يكتبون عنها وقد ولدت تلك الكتابات عقب الأحداث التي وقعت «في القرن السادس عشر والنصف الأول من

◆ جامعة عمان الأهلية – الأردن .

القرن السابع عشر. كانت أوروبا قد تحولت إلى أرض يباب بفعل الحروب الدينية.[٢] «ولذا كان الحل هو في الفصل بين الدين والدولة وهو بصورة أخرى عقيدة العلمانية. فالتعصب والدمار علما البشر بأقصر السبل الممكنة درس التسامح القاسي.»[٣].

يمكن بالطبع أن يكون التسامح «قد نشأ ردة فعل على حروب أوروبا الدينية»[٤].

ويمكن أيضاً أن يكون نشأ «بالتواكب مع نشوء نمط الإنتاج الرأسمالي»[٥].
ويخلص سمير الخليل إلى أن كلمة التسامح «ليست واحدة من تلك الكلمات التي تم النضال بشأنها خلال القرن التاسع عشر أو حتى في القرن العشرين. فلسبب من الأسباب تم تجاهل هذه الكلمة، وتم تجاوزها. أو بالأحرى اكتفي بمجرد النظر إليها على أنها من نافل القول كما لو أنها لا تعبر في حقيقة أمرها عن شيء... فلم يكن للتسامح من يفكر به أو ينطق باسمه»[٦].

لم يكن في نظام الإسلام كنيسة، ولم توجد طوائف دينية كما كان الحال في أوروبا، كانت هناك خلافات، وفرق إسلامية مختلفة، ووقعت بعض الحروب، ولكن ليس بتلك الصورة ولا بذلك العنف.

كان تحييد الكنيسة والفصل بين الدين والدولة. ومطالبة الدولة بتعبير لوك، أن تتسامح مع الطوائف جميعاً ضمن حدود الدولة لا يشكل قاعدة في حالة خاصة في التاريخ، وفي ذلك يقول الدكتور برهان غليون :

«إن هذه العلاقة المتوترة والعنيفة بين الدين والدولة لم تعرفها كل المجتمعات البشرية ولم تظهر بهذه الحدة إلا في هذه الحقبة من تاريخ أوروبا، وفي هذه القارة وحدها»[٧]

إن الدفاع عن هذه الأطروحة ليس ممكناً على صعيد هذه الدراسة، ولكن يمكن الرجوع إلى برهان غليون فهو أفضل مدافع عن وجهة النظر هذه في كتابه «الدولة والدين». وهو يؤكد أن العلاقة بين الدين والدولة كانت في التاريخ الإسلامي علاقة «تعايش لا اندماج»[٨]. ولم تكن الدولة مضطرة لأن تنفصل عن الدين، بل أسست عليه بنيانها.

لم نقصد بالمرافعة السابقة أن نقدم تسويغاً لاختفاء الاهتمام بالتسامح في التراث العربي الإسلامي. لأنه كان موجوداً كما سنرى في هذه الدراسة، وإن لم

يكن بذلك الوضوح الذي تجلى به في الفكر الأوروبي.

التسامح لغة :

يقول ابن منظور :

«سمح» التسامح والسماحة : الجود...

يقال : سمح وأسمح إذا جاد وأعطى عن كرم وسخاء...

والمسامحة : المساهلة. وتسامحوا : تساهلوا...

وفي الحديث المشهور : السماح رباح. أي المساهلة في الأشياء تربح صاحبها...

وسمح وتسمح : فعل شيئا فسهل فيه...[٩]

التسامح لغة هو الجود والعطاء عن كرم وسخاء. وهو المساهلة.

والجود هو «مبدأ إفادة ما ينبغي لا بعوض، فلو وهب واحد كتابه من غير أهله أو من أهله لغرض دنيوي أو أخروي لا يكون جوداً»[١٠]

مبادئ التسامح :

قدم كارل بوبر[١١] تحليلا معمقا لمفهوم التسامح، وانطلق في ذلك من التعبير الذي قدمه فولتير للتسامح، إذ يقول :

«إن ما من أحد رأى هذا كله بأوضح مما فعله فولتير، ولا أحد ضاهى فولتير في روعة التعبير عنه. حيث يكتب (وأنا أنقل هنا نقلاً حراً) :

«وما هو التسامح، إنه نتيجة ملازمة لكينونتنا البشرية. إننا جميعاً من نتاج الضعف. كلنا هشون وميالون للخطأ. لذا دعونا نسامح بعضنا ونتسامح مع جنون بعضنا بشكل متبادل. وذلك هو المبدأ الأول لقانون الطبيعة. المبدأ الأول لحقوق الإنسان كافة»[١٢]

لا شك في أن مرافعة فولتير كانت موفقة، ومتماسكة، «وهي مؤسسة على نظرة سقراطية تقول : إنني أعرف أني لا أعرف وبالكاد أعرف هذا.. وفي هذا ما يكفينا للمطالبة بضرورة أن نتسامح مع بعضنا بشكل تبادلي. لكنه لا يكفي للدفاع عن التسامح إذا شن ضده هجوم ما».[١٣]

ويضيف بوبر قائلاً : «كـان فولتير يرى بكل وضـوح أن على التسامح أن يكون تبادليـاً : أي أنه يتعين عليه أن يقـوم على مبدأ التـقابل. لكنه لم يتوقع قـيام مجـتمع ديموقراطي يصبح فيـه التسامح مبدأً مقبـولاً. وليس فقط على شكل تسامح ديني.بل كذلك على شكل تسـامح سياسي. كما أنه لم يتـوقع انه داخل مجتمع كـهذا سوف تنهض أقليات لن تكون راغبـة في تقديم مقابل للتسامح الذي تقدمـه لها الأكثرية.. أقليات تقبل مبدأ اللاتسامح و تقبل بنظرية ضرورية العنف»[١٤].

حلل بوبر مفهوم التسامح الذي قدمه فولتير واشتق منه ثلاثة مبادئ هي :

المبـــدأ الأول : قد أكون أنا على خطأ وقد تكون أنت على صواب.

المبدأ الثاني : عبـر تفاهمنا حول الأمور بشكل عقلاني قـد نصل إلى تصحيح بعض أخطائنا.

المبـدأ الثالـث : إذا تفاهمنا عـلى الأمور بشكل عـقـلاني، قـد ندنوا معـــــاً مـــن الحقيقة.

ويؤكد بوبر «أن البحث عن الحقيقة والدنو منها عبر النقد المتبادل، لا يكون ممكناً من دون وجود درجـة كبيـرة من التسـامح المتبادل. فـمن السهل علينا مـعاً أن نكون مخطئين، والناس جميـعاً قد يظلون لفترة طويلة من الوقت متـفقين حول العديد من النظريات الخاطئـة... بل وغالباً مـا يكون الاتفاق نتـيجة للخـوف من اللاتسامح بل وحتى من استشراء العنف»[١٥].

تلك هي الصورة التي قدمها بوبر لمبـادئ التسامح ومنطلقاته، والسؤال المطروح هو: هل ناقش الفـلاسفة العـرب المسلمون هذه القـضيـة، وما هو مفـهوم التـسامح لديهم، وما هي المبادئ التي يرتكزون إليها.؟

يعود الفضل إلى الكندي في تأسيس قضية الـتسامح على الصعيد الفلسفي وهو ابتداءً يعـرف الفلسفة بأنها «علم الأشـياء بحقائقـها بقدر طاقة الإنـسان، لأن غرض الفيلـسوف في علمه إصـابة الحق، وفي عمله العـمل بالحق»[١٦]. ثم ينتقل الكندي إلى موقف الفيلسوف من التراث السابق، فيقدم نصاً بالغ الخطورة في قضيتنا، ونظراً لذلك فسنورده كاملا على الرغم من طوله»[١٧].

يقول الكندي :

١- «ومن أوجب الحق ألا نذم (أحد) من كان أحـد أسباب منافعنا الصغـار الهزلية. فكيف بالذين هم أكثر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجدية.
٢- فإنهم وان قصروا عن بعض الحق، فقد كانوا لنا أنسـابا وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم، التي صـارت لنا سبلاً وآلات مـؤدية إلى علم كثير مما قـصروا من نيل حقيقته.
٣- وسيمـا إذ هو بيّن عندنا، وعند المبرزين من المتـفلسفين قبلنا من غيـر أهل لساننا أنه لم ينل الحق بمـا يسـتـأهل الحق أحـد من الناس بجـهـد طلبـه ولا أحـاط به جميعه.
٤- بل كل واحد منهم إما لم ينل منه شـيئاً وإما نال منه شيئاً يسيـراً بالإضافة إلى ما يستـأهل الحق. فإذا جمع يسيـر ما نال كل واحد من النائلين الحق منهم اجـتمع من ذلك شيء له قدر جليل.
٥- فينبـغي أن يعظم شكرنا للآتين بيسـير الحق فضـلاً عمن أتى بكثـير من الحق. إذ أشـركونا في ثمـار فكرهم وسـهلوا لنا المطالب الخـفـية الحـقـية بما أفـادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق.
٦- فإنهم لو لم يكـونوا لم يجتمع لنا مع شـدة البحث في مـددنا كلها هذه الأوائل الحقية التي بها خرجنا إلى الآواخر من مطلوباتنا الحقية.
٧- فإن ذلك اجتـمع في الأعصار السالفة المتـقدمة عصراً بعد عـصر إلى زماننا هذا مع شدة البحث ولزوم الدأب وإيثار التعب في ذلك.
٨- وغيـر ممكن أن يجتـمع في زمن المرء الواحد، وإن اتسـعت مدته واشـتد بحـثه، ولطف نظره وآثر الدأب مـا اجتـمع بمثل ذلك من شدة البـحث وإلطاف النظر، وإيثار الدأب في أضعاف ذلك من الزمان الأضعاف الكثيرة.
٩- فأما أرسـطو طاليس مبرز اليونانيين في الفـلسفة فقـال : ينبغي لنا أن نشكر آباء الذين أتوا بشيء من الحق. فما أحسن ما قال في ذلك.
١٠-وينبغـــــي لنا ألا نستحي من اسـتحسان الحـق. واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة. فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق. وليس يبخس الحق، ولا يصغر بقائله ولا بالآتي به. ولا أحد بخس الحق. بل كل يشرفه الحق».

استناداً إلى نص الكندي السابق، يمكننا أن نشتق منه خمسة مبادئ تشكل منطلقات التسامح، وهي :

المبدأ الأول : من الضروري البحث عن الحقيقة لذاتها.

المبدأ الثاني : الحقيقة لا يحيط بها رجل واحد، ولم يحط بها جميعهم.

المبدأ الثالث : الكل معرض للخطأ.

المبدأ الرابع : الوصول إلى الحقيقة يتطلب جهود الجميع.

المبدأ الخامس : التسامح ضروري لتحقيق التقدم.

لا يوجد هناك مشكلة فيما يتعلق بالمبادئ الأربعة الأولى، فهي واضحة في نص الكندي، أما المبدأ الخامس، وهو «التسامح ضروري لتحقيق التقدم» فليس واضحاً وجلياً. وإنما يستخدم الكندي هذا المبدأ بصورة غير مباشرة، إلى حد ما، والمقدمات التي تقود إليه يمكن رصدها بالصورة التالية :

١- يطالب الكندي بشكر من يقدم المنافع الصغيرة.

٢- وكذلك علينا شكر من يقدم المنافع الكبيرة «ومن وأجب الحق ألا...».

٣- نعم قد يخطئون ويقصرون في بعض الأمور.

٤- لكنهم رغم ذلك شركاء لنا فيما قدموه.

٥- ونحن بنينا على ما قدموه.

٦- ينبغي أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق فضلاً عمن أتى بكثير الحق.

٧- فهو يطالب بأن نتسامح تماماً مع المخطئ. ونشكره على يسير الحق الذي قدمه.

٨- فهو إذن يطالب بالتسامح حتى تتقدم المعرفة وهذا هو التسامح الفلسفي بالمعنى الحديث.

تبنى الفلاسفة اللاحقون المبادئ التي دشنها الكندي صراحة أو بصورة ضمنية، وأصبحت بمثابة افتراضات فلسفية يتطلبها نسق كل فيلسوف. كلهم يجمعون على هذه المبادئ، فالتسامح الفلسفي مطلب للجميع. ولا يسعنا في هذه الورقة تقديم الشواهد الكافية لدعم الحكم السابق[١٨] وسأكتفي بشاهد آخر هو من ابن رشد إذ يقول : مثلاً :

«فبين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك،

سواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملة. فإن الآلة التي تصح بها التذكية ليس يعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة. وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام، وإذا كان الأمر هكذا، وكان كل ما يحتاج إليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء أتم فحص، فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم، فننظر فيما قالوه من ذلك. فإن كان صواباً قبلناه منهم. وإن كان فيه ليس بصواب، نبهنا عليه...

وليس يلزم من إنه إنْ غوى غاو بالنظر فيها، وزل زالٌّ، إما من قبل نقص فطرته، وإما من قبل سوء ترتيب نظره فيها، أو من قبل غلبة شهواته عليه أو أنه لم يجد معلماً يرشده إلى فهم ما فيها، أو من قبل اجتماع هذه الأشياء فيه، أو أكثر من واحد منها أن نمنعها عن الذي هو أهل للنظر فيها..».[١٩]

المناظرة والتسامح :

تبنى الفلاسفة المسلمون[٢٠] مبادئ التسامح. وهؤلاء تبنوا منطق أرسطو على صعيد المنهج. أما علماء الكلام فقد رفضوا منطق أرسطو. وطوروا منهجاً بديلاً عرف بمنهج المناظرة أو الجدل. وهذا المنهج قائم على مبادئ التسامح الخمسة، وما نعنيه هنا هو أن مبادئ التسامح الخمسة أسست على الصعيد النظري فلسفياً وكلامياً.

أعيد الاعتبار حديثاً لمنهج المناظرة[٢١] أو الجدل، وهو يختلف عن جدل أرسطو. ويهدف منهج المناظرة من حيث المبدأ الوصول إلى الحقيقة. وقد ناقش الجويني[٢٢] هذا المنهج بطريقة مفصلة، ونريد الاعتماد عليه في الفقرات القادمة.

إن ما يهدف إليه الجدل من وجهة نظر الجويني هو الوصول إلى الحق، ولذلك يفترض في الشخص الذي يشترك في الجدل أن يتقي «أن يقصد بنظره المباهاة وطلب الجاه والتكسب والمماراة، والمحك والرياء»[٢٣]. ويفرض أن لا يكون «قصده الظفر بالخصم والسرور بالغلبة والقهر...»[٢٤].

يقول الجويني :

«فأما المناظرة : فهو مأخوذ من النظر، وكل مناظرة نظر، وإن كان ليس كل نظر مناظرة. من حيث إن المناظرة مفاعلة، من النظر وهو نظر بين اثنين...»[٢٥] وعنده «لا فرق بين المناظرة والجدال»[٢٦]. وأما الجدل، فهو «إظهار المتنازعين مقتضى نظرتهما على التدافع والتنافي بالعبارة أو ما يقوم مقاماً من الإشارة والدلالة»[٢٧]. «ثم من الجدل ما يكون محموداً مرضياً ومنه ما يكون مذموما محرما[٢٨].

يميز الجويني بين نوعين من الجدل أولهما : الجدل المذموم الذي «يكون لدفع الحق أو تحقيق العناد أو ليلبس الحق الباطل أو لما لا يطلب به تعرف ولا تقارب أو للمماراة وطلب الجاه والتقدم إلى غير ذلك من الوجوه المنهي عنها»[٢٩].

وثانيهما : الجدل المحمود وهو «الذي يحق الحق، ويكشف عن الباطل، ويهدف إلى الرشد، مع من يرجى رجوعه عن الباطل إلى الحق»[٣٠].

إننا هنا أمام مناقشة عقلانية تهدف إلى الدنو من الحقيقة بتعبير كارل بوبر، ومن هنا يقدم الجويني فصلاً طويلاً يبين فيه الآداب التي يفترض أن يلتزم بها المتناقشون[٣١]. منها مثلاً : أنه «متى علم من خصمه قصد الحق وطلب الصواب والهداية... مكنه من إيراد جميع ما يريد إيراده...»[٣٢] ويقول أيضاً : «وعليهما جميعاً أن يصبر كل واحد منهما لصاحبه في نوبته، وإن كان ما يسمعه منه شبه الوسواس لأنهما متساويان في صعد المناوبة، فمن لم يعبر منهما لصاحبه فقد قطع عليه حقه»[٣٣].

لم يكتف الجويني بتقديم لائحة طويلة تضم آداب الجدل، وإنما عقد أيضاً فصلاً بيّن فيه «حيل المتناظرين» حتى نحتاط فلا نقع فيها. إذ يقول : «واعلم أن الحيل في المناظرة لقطع الخصم محظور، يجب الاجتناب عنه. وهو من دأب أهل الفسوق في المناظرة، ومن عمل من قصده بالمناظرة المماراة لأهل السفه مجانب لطريق أهل الديانة..»[٣٤]. ويقول أيضاً: «ومن عرف من خصمه الاعتماد على الحيل قطع مكالمته»[٣٥].

تفترض المناظرة المبادئ الخمسة للتسامح الواردة في خطاب الكندي وهي تفترض أيضاً مبادئ بوبر الثلاثة :

المبدأ الأول : «قد أكون أنا على خطأ وقد تكون أنت على صواب» ولو لا هذا المبدأ لما قامت المناظرة أصلاً. فهو نقطة انطلاق. هناك حق نسعى إليه جميعاً وقد

نكون على خطأ جميعاً.

المبدأ الثانـي : «عبر تفاهمنا حول الأمـور بشكل عقلاني قد نصل إلـى تصحيح بعض أخطائنا. وهذا المبدأ تقوم المناظرة عليه فعن طريق الحوار العقلاني بين الطرفين نصل إلى الحقيقة.

المبـدأ الثـالث : «إذا تفـاهمنا عـلى الأمـور بشكل عـقـلاني قـد ندنوا مـعـاً من الحـقيـقة». ولا شك أن المناظـرة تتضـمنه أيضاً ولـو لا هذا الإيمان لما كتب الجـويني الكافية في الجدل.

التسامح العلمي :

هناك ضـرورة ملحة تفـرض على الفـلاسفـة أن يكونوا متـسامـحين ولكن هل يفترض بالعلماء أيضا أن يكونوا متسامحين ؟

للوهلة الأولى يبدو أنه لا مجال للتـسامح في العلم. ولكن تدقيق النظر في هذه المسـألة يثبت لنـا أن ما يبـدو من تشـدد لدى العلماء هو في آخـر المطاف مـبني على مبادئ التسامح.

اعتقـد بوبر أن مبادئ التسامح تشكل «الموقف العـقلي» الذي يفترض أن يكون أسـاساً لبناء الأخـلاق والعلم ومنهج الـعلم. إذ يقول : «في الـوقت نفسـه أرى هذه المبادئ الثـلاثة تلخص باختـصار الموقف العـقلي أو النقدي الذي أعـتقـد أنه أساس الأخلاق. وهو كذلك موقف العالم. وأيضاً منهج العلم الذي يقوم بكل بساطة على مبدأ يجعل السجال النقدي في خدمة الحقيقة.»[٣٦].

ويؤكد بوبر «أن تحـقق تقدم حقـيقي في العلوم يبدو مـستحيـلاً من دون تسامح وبغير إحساسنا الأكيد بأن بإمكاننا أن نذيع أفـكارنا علنا. مهما كان شأن النتائج التي تقودنا إليهـا تلك الأفكار. من هنا فإن التسامح والتفـاني في سبيل الحقيـقة هما اثنان من المبادئ الأخلاقـية التي تؤسس للعلوم من جهة. وتسـير بها العلوم قدمـاً من جهة ثانيـة. أما المبـدآن الأخيـران المماثلان فـهمـا التواضـع الفكري والمسؤوليـة الفكرية. والإلحاح على أننا لا نفكر بأنفـسنا بل بالحقيقـة والحفاظ على الدنو النقـدي من كافة المعضلات حتى النهاية»[٣٧].

تبنى العلماء العرب المسلمون وجهة النظر التي يدعو إليها كارل بوبر. وبينوا أن

العلم ومنهجه يقوم على مبادئ التسامح. والصيغة الأكمل والأجمل لهذه القضية نجدها عند ابن الهيثم (ت: ٤٣٠ هـ) إذ يقول :

الحق مطلوب لذاته، وكل مطلوب لذاته فليس يعني طالبه غير وجوده. ووجود الحق صعب. والطريق إليه وعر. والحقائق منغمسة في الشبهات. وحسن الظن بالعلماء في طباع جميع الناس. فالناظر في كتب العلماء إذا استرسل مع طبعه. وجعل غرضه فهم ما ذكروه. وغاية ما أوردوه. حصلت الحقائق عنده هي المعاني التي قصدوا إليها. والغايات التي أشاروا إليها. وما عصم الله العلماء من الزلل. ولا حمى علمهم من التقصير والخلل. ولو كان ذلك لما اختلف العلماء في شيء من العلوم. ولا تفرقت آراؤهم في شيء من حقائق الأمور والوجود بخلاف ذلك. فطالب الحق ليس هو الناظر في كتب المتقدمين. المسترسل مع طبعه في حسن الظن بهم. بل طالب الحق هو المتهم لظنه فيهم. المتوقف فيما يفهمه عنهم. المتبع الحجة والبرهان. لا قول القائل الذي هو إنسان المخصوص في جبلته بضروب الخلل والنقصان. والواجب على الناظر في كتب العلوم. إذا كان غرضه معرفة الحقائق. أن يجعل نفسه خصماً لكل ما ينظر فيه ويجيل فكره في متنه وفي جميع حواشيه. ويخصمه من جميع جهاته ونواحيه. ويتهم أيضاً نفسه عند خصومه فلا يتحامل عليه ولا يتسامح فيه. فإنه إذا سلك هذه الطريقة انكشفت له الحقائق. وظهر ما عساه وقع في كلام من تقدمه من التقصير والشبه.

يتضمن نص ابن الهيثم السابق مبادئ التسامح الخمسة التي ذكرها[٣٨] الكندي وهي :

المبدأ الأول : من الضروري البحث عن الحقيقة لذاتها.
المبدأ الثاني : الحقيقة لا يحيط بها رجل واحد ولم يحط بها جميعهم.
المبدأ الثالث : الكل معرض للخطأ.
المبدأ الرابع : الوصول إلى الحقيقة يتطلب جهود الجميع.
المبدأ الخامس : التسامح ضروري لتحقيق التقدم.

هذه المبادئ الخمسة نجدها بصورة واضحة أو مضمرة عند علماء الإسلام[٣٩]. ولكن سأذكر بعض الشواهد على ذلك :

١- جابر بن حيان : يقول : فإن العجب والتكبر لا يتركهم ينتفعون ولا ينفعون وليس كذلك شرط العلماء(٤٠).

٢- الجاحظ : يقول : «ولم تفترق الأمور في حقائقها وإنما افترق المفكرون فيها»(٤١).

ويقول الجاحظ : «لست أدعى في شيء من هذه الأشكال الإحاطة به والجمع لكل شيء فيه : لان الإنسان وإن أضيف إلى الكمال وعرف بالبراعة وغمر العلماء. فإنه لا يكمل أن يحيط علمه بكل ما في جناح بعوضة. ولو استمد بقوة كل نظار حكيم واستعار حفظ كل بحاث واع وكل نقاب في البلاد...»(٤٢)

٣- يقول الرازي : «فإنه لم تزل سنة المتفلسفين جارية بإعلاء الرؤساء والتشدد في المطالبة وترك المساهلة... ومنها أن الصناعات لا تزال تزداد وتقترب من الكمال على مر الأيام...» (٤٣).

٤- الطغرائي : يقول : «قد أُتي الناس من جهلهم وقلة صبرهم على الفكر والدرس... وحال بينهم وبين الإصابة تراكم ظلمة الجهل. وكان مفتاح أمرهم الخطأ فصار خاتمها» (٤٤).

التأسيس الأخلاقي للتسامح :

ليس التسامح مطلوباً في العالم فحسب بل هو مثال أخلاقي نسعى إليه في أفعالنا الخلقية. وقد حلل نيكولسون مفهوم التسامح بوصفه مثلاً أخلاقياً. وقدم تعريفاً له. ومكونات هذا التعريف «مما شاع ترداده في التحليلات التي تناولت التسامح وهو ما يلي :

١- الانحراف : فما يتم التسامح معه منحرف عما يعتقده المتسامح أو يفعله يظن إنه وجب فعله.

٢- الأهمية: فصاحب الانحراف ليس تافهاً.

٣- عدم الموافقة: فالمتسامح لا يوافق أخلاقياً على الانحراف.

٤- السلطة: فالمتسامح يملك السلطة لكي يحاول كبح أو منع ما يتسامح معه.

٥- عدم الرفض: فالمتسامح في أية حال لا يمارس سلطة. وبالتالي فهو يتيح

للانحراف أن يستمر... [٤٥].

٦- الصلاح: فالمتسامح صائب والمتسامح جيد.

لن يكون في وسعنا استعراض وجهة النظر الأخلاقية المعاصرة في معالجة التسامح. وقصارى ما نود الإشارة إليه. إن هناك معالجة أخلاقية واسعة للتسامح في الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة. ومن ثم سيكون السؤال المطروح هو : هل عالج فلاسفة الإسلام التسامح من وجهة النظر الأخلاقية ؟

سنقدم في الفقرات القادمة محاولتين لتأسيس التسامح أخلاقياً في التراث العربي الإسلامي أولهما لمسكويه وثانيهما للماوردي.

١- مسكويه

يعد مسكويه من أكبر فلاسفة الأخلاق في الإسلام. وهو من الفلاسفة الذين تنبهوا إلى مسألة التسامح. فجاءت في نسق الأخلاق فضيلة من جملة الفضائل التي يفترض في الإنسان أن يتمتع بها.

يؤكد مسكويه أنه من «الواجب الذي لا مرية فيه أن نحرص على الخيرات التي هي كمالنا والتي من أجلها خلقنا. ونجتهد في الوصول إلى الانتهاء إليها. ونتجنب الشرور التي تعوقنا عنها. وتنقص حظنا منها»[٤٦]. والفضائل عنده تنقسم بحسب النفس. فهناك ثلاث قوى للنفس هي : القوة الناطقة والقوة الشهوية والقوة الغضبية.

ويجب أن تتحلى النفس بكامل الفضائل من وجهة نظر مسكويه، ويقول بأن الحكماء أجمعوا «على أن أجناس الفضائل أربع هي الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة»[٤٧]. وما يهمنا من هذه الفضائل هو العفة إذ بها يرتبط فيما بعد التسامح. فالعفة هي «فضيلة الحس الحيواني. وظهور هذه الفضيلة في الإنسان يكون بأن يصرف شهواته بحسب الرأي، أعني أن يوافق التمييز الصحيح حتى لا ينقاد لها، ويصير بذلك حراً غير متعبد لشيء من شهواته»[٤٨].

والفضائل التي تندرج تحت العفة هي :

«الحياء. الدعة. الصبر. السخاء. الحرية. القناعة. الدماثة. الانتظام. حسن الهدى. المسالمة. الوقار. الورع.»[٤٩].

وما يهمنا من هذه الفضائل هو فضيلة السخاء. لأنها هي الجنس الذي تنتمي

إليه فضيلة التسامح. لذلك فالفضائل التي تندرج عنده تحت السخاء ست : هي «الكرم. الإيثار. النبل. المواساة. السماحة. المسامحة»[٥٠].

التسامح ليس فضيلة واحدة عند مسكوية بل هو فضيلتان هما : السماحة والمسامحة وكلاهما أحد أشكال السخاء. ومن ثم ينتميان في آخر المطاف إلى العفة. التي هي من كبرى الفضائل عند مسكويه. والتي يفترض في السلوك الأخلاقي أن يجاوزها فهي الطريق إلى الخير والسعادة.

يقول مسكويه : «وأما السماحة فهي بذل بعض مالا يجب وأما المسامحة فهي ترك بعض ما يجب والجميع بالإرادة والاختيار»[٥١].

يمكننا أن نقوم بتحليل نص التسامح هذا في ضوء المكونات الست التي قدمها نيكولسون للتسامح. وهي موجودة فيه ولا نريد أن نكررها مرة ثانية.

٢- الماوردي

قدم الماوردي معالجة أخلاقية واسعة للتسامح في كتابه «أدب الدنيا والدين». فالنفس «مجبولة على شيم مهملة وأخلاق مرسلة لا يستغني محمودها على التأديب ولا يكتفي بالمرضي منها عن التهذيب»[٥٢] ويحرص الماوردي على رصد ما يلزم من أدب حتى يتربى عليه الإنسان منذ طفولته. إذ يقول : «وأما الأدب اللازم للإنسان عند نشأته وكبره فأدبان : أدب مواضعة واصطلاح. وأدب رياضة واستصلاح»[٥٣].

لا يعنينا أدب الرياضة والاستصلاح[٥٤] لأنه لا علاقة له بالتسامح. أما أدب المواضعة والاصطلاح فهو الذي يرتبط بالتسامح.

يذهب الماوردي إلى أن آداب المواضعة والاصطلاح ضربان هما : «أحدهما ما تكون المواضعة في فروعه والعقل موجب لأصوله والثاني ما تكون المواضعة في فروعه وأصوله»[٥٥]. وهذا الأخير مثل[٥٦] الصبر والجزع. وكتمان السر. والكلام والصمت والمروءة.

ترتبط فضيلة التسامح عند الماوردي بالمروءة «التي هي حلية النفوس وزينة الهمم. فالمروءة مراعاة الأحوال إلى أن تكون على أفضلها حتى لا يظهر منها قبيح عن قصد ولا يتوجه إليها ذم باستحقاق»[٥٧] يؤكد الماوردي «أن حقوق المروءة أكثر من أن تحصى وأخفى من أن تظهر» وتنقسم حقوق المروءة وشروطها إلى قسمين:[٥٨]

أولاً : شروط المروءة في نفسه. ثانياً : شروط المروءة في غيره.

يذكـــر المـاوردي أن شـــروط المروءة في الـنفس هـي : «العـــفـــة والنـزاهة والصيانة.»(٥٩)، أما شروطها في غيره فثلاثة : «المؤازرة والمياسرة. والإفضال.»(٦٠)

لم ينكر الماوردي هنا التسامح. وفي الحقيقة هو يستخـدم بدلاً منه لفظ المياسرة. إذ أن المياسرة والتسامح يتطابقان في الدلالة بالنسبة له وسنرى ذلك لاحقــاً.

يقول الماوردي : :وأمـا المياسرة فنوعـان : أحدهما العـفو عن الهفـوات والثاني المسامحـة في الحقوق(٦١). واستناداً إلى هذا النص هناك شكلان للتسـامح والمياسرة عند الماوردي :

الأول : العفو عن الهفوات.

الثاني : المسامحة في الحقوق.

يذهب الماوردي إلى أن تأديب النفس مكرس لمعـالجة الفضـائل الأخلاقـية التي يفترض في المرء أن يتـحلى بها ومنها المروءة. وأحد أشكال المـروءة هوالمياسرة والتي هي التسـامح. وهذا التسـامح أو المياسـرة ينقسم إلى قـسمين : العـفو عن الهـفوات والمسامحة في الحقوق.

أولاً: العفو عن الهفوات :

يفترض في الرجل الفاضل أن يعفـو عن الهفوات التي تقع من الآخرين. وعليه أن يتسـامح إذ يقول الماوردي : «فـأما العـفو عن الهـفوات. فلأنه لا مـبرأ من سـهو وزلل. ولا سليم من نقص أو خلل. ومن رام سليماً من هفوة والتمس بريئاً من نبوة. فقـد تعدى على الدهر بشططه. وخادع نفـسه بغلطه. وكان من وجـود بغيته بعـيداً. وصار باقتراحه فرداً وحيداً»(٦٢).

إننا أمام صورة مماثلة لتلك التي صاغها فولتـير لاحقاً بقوله : «ما هو التسامح ؟ إنه نتـيجـة ملازمـة لكينونتنا البشـرية. إننا جـميـعاً من نتـاج الضعف. كلنا هـشون. وميالون للخطأ. لذا دعونا نسامح بعضنا الـبعض. ونتسامح مع جنون بعضنا البعض بشكل متبادل»(٦٣).

هز النص السابق بوبر. واشتق مبادئه الثلاثة من خلاله وفي تصورنا أن الماوردي كان دقـيقاً في صـياغتـه بالصورة تلك. إنه مـبدأ مطلق. علينا أن نتسـامح. لأننا كلنا

معرضون للخطأ. وسأعود إلى صياغة النص بصورة أخرى فنحن هنا أمام حكم يبدأ ثم يرصد الماوردي المقدمات التي قادته إلى النتيجة.

على الإنسان أن يعفو عن الهفوت.

لأنه :

١ - لا مبرأ من سهو وزلل.

٢ - ولا سليم من نقص أو خلل.

٣ - ومن رام سليماً من هفوة.

٤ - والتمس بريئاً من نبوة.

٥ - فقد تعدى على الدهر بشططه.

٦ - وخادع نفسه بغلطه.

٧ - وكان من وجود بغيته بعيداً.

٨ - وصار باقتراحه فرداً وحيداً.

إنه قانون مطلق بالنسبة للماوردي يفرضه العقل. تلك حجة العقل على التسامح بالنسبة للماوردي. لكنه لم يكتف بذلك. بل قدم دعماً لهذه الحجة من التراث الفارسي[٦٤] وتراث الحكماء السابقين[٦٥]. ثم يعود الماوردي مرة ثانية إلى حجته السابقة فيعيد بسطها من جديد. فيقول :

١ - وإذا كان الدهر لا يوجده ما طلب.

٢ - ولا ينيله ما أحب.

٣ - وكان الوحيد في الناس مرفوضاً قصياً.

٤ - والمنقطع عنه وحشياً.

٥ - لزمه مساعدة زمانه في القضاء.

٦ - ومياسرة إخوانه في الصفح والإغضاء[٦٦].

ثم يعود الماوردي مرة ثانية إلى دعم حكمه السابق بثلاثة شواهد : حديث نبوي شريف وقول لبعض الأدباء[٦٧] وثلاثة أبيات من الشعر لابن الرومي[٦٨]. وخلاصة الأمر أن العفو عن الهفوات واجب عقلاً. والتسامح واجب ديناً وأدباً وحكمة وشعراً. «وإذا كان الإغضاء حتماً. والصفح كرماً ترتب بحسب الهفوة. وتنزل بقدر

الذنب. والهفوات نوعان صغائر وكبائر»[٦٩]. ثم يقدم الماوردي عرضاً مفصلاً للهفوات الصغيرة والكبيرة.

ثانياً المسامحة في الحقوق :

الشكل الثاني من أشكال المياسرة هو المسامحة في الحقوق إذ يقول الماوردي «وأما المسامحة في الحقوق. فلأن الاستيفاء موحش والاستقصاء منفر. ومن أراد كل حقه من النفوس المستصعبة بشح أو طمع. لم يصل إليه إلا بالمنافرة والمشاقة. ولم يقدر عليه إلا بالمخاشنة والمشاحنة. ولما استقر في الطباع من مقت من شاقها ونافرها، وبغض من شاحنها ونازعها. كما استقر حب من ياسرها وسامحها. فكان أليق الأمر استلطاف النفوس بالمياسرة والمسامحة وتألفها بالمقاربة والمساهلة»[٧٠]

يقسم الماوردي المسامحة في الحقوق إلى قسمين :

أولاً : المسامحة في عقود : فهو «أن يكون فيها سهل المناجزة قليل المحاجزة. مأمون الغيبة. بعيداً عن المكر والخديعة[٧١].

ثانيا : المسامحة في الحقوق وتتنوع «المسامحة» فيها في نوعين :[٧٢]

١- المسامحة في الأحوال «فهي اطراح المنازعة في الرتب وترك المنافسة في التقدم. فان مشاحنة النفوس فيها أعظم والعناد عليها أكثر. فإن سامح فيها ولم ينافس كان مع أخذه بأفضل الأخلاق. واستعماله لأحسن الآداب أوقع في النفوس من أفضاله برغائب الأموال. ثم هو أزيد في رتبته وأبلغ في تقدمه. وإن شاحن فيها ونازع. كان مع ارتكابه لأخشن الاخلاق واستعماله لأهجن الآداب أنكى في النفوس من حد السيف وطعن السنان ثم هو أخفض للمرتبة وأمنع من التقدم»[٧٣].

٢- المسامحة في الأموال «وأما المسامحة في الأموال. فتتنوع ثلاثة أنواع : مسامحة إسقاط لعدم ومسامحة تحقيق لعجز ومسامحة إنكار لعسرة. وهي مع اختلاف أسبابها تفضل مأثور... الخ[٧٤].

التسامح الديني :

هناك أشكال مختلفة للتسامح الديني أبرزها اثنان :

١- التسامح بين الأديان المختلفة.

٢- التسامح داخل الدين الواحد.

وتختلف مسألة التسامح الديني من فيلسوف لآخر وذلك بحسب موقفه من الدين فقد يكون ملحداً مثل سارتر. وأير. وقد لا يكون مثل ماريتان ووليم جيمس وفي التراث العربي الإسلامي وقف الفلاسفة المسلمون مواقف مختلفة بإزاء الدين :

١- هناك من رفض النبوة. وكان ملحداً مثل ابن الراوندي والرازي الطبيب في إحدى الروايات.

٢- وهناك من قبل النبوة «باعتبار أنها لا تعارض العقل فهي خطاب جماهيري أو نسخة ثانية عن العقل كما هو الحال عند الفارابي - ويمكن عن طريق المخيلة أن يتصل النبي والفيلسوف بعالم السماء»[٧٥].

٣- وهناك من قبل «مبدأ الفصل بين الدين والعقل فهما نسقان مختلفان من حيث المبدأ. ولم يقبلوا بتأويل الفارابي... واختلفوا في تصوير طبيعة العلاقة التي يجب أن تقوم بينهما بعد الفصل. فقد أعطى ابن حزم دوراً محدداً للعقل في الخطاب الشرعي. وتجاوز ابن رشد الحدود عندما منح العقل صلاحيات مطلقة في تأويل النص. باعتبار أن أهل البرهان هم الأقدر على فهمه»[٧٦].

٤- وهناك من أكد الفصل بينهما. ولكن لم يعط العقل مثل هذا الحق. وهناك عقلانية خاصة في النص لا يجب خلطها مع عقلانية الفلاسفة. وهذا ما أكدّه ابن تيمية[٧٧].

لقد كان على الكندي أن يدافع عن شرعية الفلسفة أمام الهجوم عليها لأن المهاجمين في رأي الكندي : «تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق لضيق فطنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذو الجلالة في الرأي والاجتهاد ولدرانة الحسد المتمكن من أنفسهم»[٧٨]. فقد وضعوا الفلاسفة وأصحاب الفضائل الإنسانية في مرتبة الأعداء الذين يجب قتلهم «ذباً عن كراسيهم المزورة التي نصبوها عن غير حق. بل للترؤس والتجارة بالدين وهم عدماء الدين. لأن من تجر بشيء باعه. ومن باع شيئاً لم يكن له. فمن تجر بالدين لم يكن له دين»[٧٩].

تعرض فلاسفة الإسلام إلى مسألة التسامح الديني. ومن أبرز من تناولها بصورة مفضلة أبو الحسن العامري[٨٠] (ت: ٣٨١ هـ). فقد تبنى العامري مبادئ التسامح الخمسة إذ يقول : «إذا كان العقل المختص بالجوهر الإنسي هو أن يعرف الحق ويعمل

بما يوافق الحق. فمن الواجب أن يكون أكمل الناس أغـزرهم عرفاناً للحق وأقدرهم على العمل بما يوافق الحق»[٨١].

ويؤكد العـامري أن الكل مـعرض للخطأ. وعلينا أن نسـعى إلى الحقـيقـة بقدر طاقتنـا. إذ يقول : «وأنا الآن متـشفع إلى كل من نظـر فيه. وتتـبع حقـائق معـانيه أن يصحح بكمـال عقله مواضع الخلـل منه. ومواقع الزلل فيـه. ويحسن بي الظن فيـما ألفاه صـحيـحاً. ويؤهلني لصـالح دعائه فـيمـا وجده قـويماً. فإنه باب يدق مـأخذه. ويصعب الإقـدام عليه. والنقص البـشري مسـتول على جـبلتنا. والضعف الطبـيعي مستحوذ على عقولنا. والتوفيق بقدر الاجتهاد»[٨٢].

يستـعرض العـامري العلوم المليـة مثل علم الكلام والـفقه والحـديث ثم العلوم الحكمية مثل الرياضيات وعلوم الطبيعة وما بعد الطبيعة والمنطق.

لم يقبل العامـري إدانة علماء الكلام[٨٣]، لأن الخطأ في الفروع ليس كفراً[٨٤] وإنما يذهب إلى ضرورة التـسامح معـهم إذ يقول : «وإذ قد وجـد أهل هذه الصناعة ذابين عن حـريم الدين. ومسـتـخلصين له من لواحق القـدح. وصائنين لأصـوله من شوائب الجـرح – فمن الواجب أن آثارهم في استـحقاق الشكر والأحـماد لن تكون قاصرة عن أثر المدافعين عنه بالجلد والقوة. والسلاح والعدة»[٨٥].

ولـم يقبل العامري أيضاً إدانة علماء الفـقه. وبعد مرافعة طويلة[٨٦] يقول : «وإذ كانت هذه الصناعة من خـاصية الشرف بالمحل الذي وصفناه فبـالحري أن يستوجب أربابها الشكر والأحماد. فضلاً عن أن يقابلوا بالطعن والتقريع»[٨٧].

ثم ينتـقل العـامـري إلى معـالجـة الدين. ويتناول الأديان السـتـة[٨٨]: الإسلام واليهـودية. المسيـحية و المجـوسيـة و الصابئة و الشـرك. فهـذه الأديان جميـعهـا لها اعتـقادات وعـبادات ومعـاملات ومزاجـر. ثم يقارن بين هذه الأديان بالاسـتناد إلى العناصر الأربعة السابقة « ليتمكن المتدين من مقابلة كل ركن مما يدين به بنظيره الذي أطرحه عن الأديان»[٨٩] ويذهب إلى أن الواجب على كل من أحب أن يكون عـارفا بفضل الملة الحنيفية على الملل الأخرى. أن يقـيس واحداً واحداً بما اشتملت عليه منها بالذي هو نظيـره من المرتب تحـت الأديان الأخرى. وبحـكم عقلـه في التـميـيـز بين الأشرف والمشروف»[٩٠]. يقدم العـامري مقارنة واسـعة[٩١] بين الإسلام والأديان الأخرى تـشمل الاعتـقادات والعـبادات. والسـياسـة. والمعارف. ثم يكرس الخـاتمة لمناقشـة الشبه التي توجـه للإسلام. يبدأ العـامري الخاتمة قـائلاً: « بالبحث تسـتـخرج

دفائن العلوم. ولولا الخطـأ لما أشرق نور الصواب. ولا فـرق بين إنسان يقلد وبهيـمة تنقاد»[٩٢] ثم يضيف : « وفساد الدين في ثلاثة : زلـة العلماء وميل الحكماء وتأويل الرؤساء. ومن لم يكن معه عقل مرصوص لم ينتفع بالحديث المقصوص»[٩٣].

يؤكد العـامري أن هناك شبهـاً يطعن بها بعض الناس على الاسلام وهي كـثيرة العدد. والأبرز فيها أربعة وهي التي سيحاول الرد عليها.

الشبهة الأولى : «أن الاسلام لو كـان دين الحق لكان دين الرحمة. ولو كان دين الرحمة لما كان الداعي إليه مقدماً على الخلق بالسيف..».[٩٤] ويعقد العامري فصلاً للرد على هذه الشـبهـة وخلاصـة الرد أن السيف فـرض عليه « ولو قـدر النبي على استـصلاح عباد الله... من غـير حاجـة إلى سفك دماء بعـضهم لكان ذلك هو الأثر عنده»[٩٥].

الشبـهة الثانـية: «إن القرآن من فـرط البعد عن البـيان الشـافي، وضعف الإقناع بالبرهان الكافي. بحيث وجدت الـفرق بأسرها... محتجة بألفاظه..». ويعـقد فصلاً لمناقشة هذه الشـبهة. وخلاصة الرد هي أن هذه الدعوة « بهرج فـإن الذين خوطبوا به في زمن النبي... كانوا هم الأئمة في الفصاحـة. وقدوة في جزيرة العرب في البلاغة ولـم ينسبه أحد منهم إلى الهجنة في النظم..[٩٦].

الشبهة الثالثة: «يدعي النبي محمـد أن الكتب المنزلة السابقة عليه قد شهدت له. ولكنهم لا يعترفون بذلك». ويعـقد فصلاً مطولاً لمناقشة هذه الشبـهة. وخلاصة الرد أن نصوص التوراة والإنجيل تتضمن البشارة على الرغم من ادعائهم.

الشبـهة الرابعـة: يقول العـامري يقولـون كيف نتوهـم أن دين الإسـلام حق عند الله. مع مـا نشاهـد عليه أهله من التـضـاغن والتعـادي، وتشـتت الأهواء، وافتـراق الكلمـة، وتماديهم في ذلك الشـأن حتى أفـضت بهم الحـال إلى جـرأة بعضـهم على سفك الدماء، وإقـدام بعضهم على ذبح أطفال البـعض، وما يتأذون به من استـشعار الضغينة للاختـلاف في العقيدة، إلى أن تصير كلمة كل فرقـة منهم خائفة من عدوان صاحبتها ما لا تخافه من سطوة العدو المحنق المضمر للدخل (الحسد)[٩٧].

يؤكد أصحاب هذه الشبهة أن هناك حالة من اللاتسامح تسود المسلمين والبلاد الإسلامية. ويعقد العامري فصلاً لمناقشة هذه الشبهة وسنفصل القول فيه لعلاقته بموضوعنا.

تتضمن الشبهة مسألتين هما واقعة الاختلاف في الإسلام، ثم موقف اللاتسامح الذي يظهر بين فئات المختلفين. والقضية الأولى يعالجها العامري هي ظاهرة الاختلاف نفسها، فكون الاختلاف موجوداً لا يلغي كونه حقاً.

إذ يقول :

١- «إن الحق لا يتقلب باطلاً لاختلاف الناس فيه، ولا الباطل يصير حقاً لاتفاق الناس عليه. وليس في وسع الحق قهر الأنفاس على الإقرار به وتسخيرها للاعتراف بصدقه، لكنه شيء محقق بنور العقل بعد الروية والبحث، فيظهر به المحق ويمتاز به عن المبطل»[٩٨]

٢- إن وجود الاختلافات يعني وجود الأخطاء. «وسلامة الإنسان عن الخطأ أساساً ليس بمطموع فيه، ولكن الطمع في أن يكثر صوابه»[٩٩] ولا يختلف الناس في أشياء لا قيمة لها ومتى كانت المذاهب أو الأديان أو الأفكار «نفيسة كثر الحساد عليها. وانبعثوا لإيقاع التلبيس فيها. وبحسب ذلك تختلط الأمور. وتصير عرضة للاختلاف»[١٠٠]

هناك أسباب سيكولوجية واجتماعية وراء الاختلاف. ووجود هذا الاختلاف يقود إلى المماراة أي الجدل. وهنا يشير العامري إلى أن بداية الجدل هو الطريق إلى اتخاذ المواقف العدائية بين الفئات المختلفة، «فالمماراة فاتحة للتعادي»[١٠١]. والعداء يولد العصبية، بمعنى أن كل فئة تتعصب لما لديها وتدافع عنه، «والعصبية هي الداء العضال التي تستخف الأحلام الراجحة وتستأصل النعم المتأثلة»[١٠٢].

التعصب يعني اللاتسامح، والاعتماد أن ما يملكه الفرد أو الفئة هوالصحيح وغيره باطل. ثم ينتقل العامري إلى الإسلام كدين، ويبين أنه ذو قيمة، وأعداؤه كثيرون، إذ يقول : «إن دين الإسلام لما كان ناسخاً للأديان كلها، وكان ملكه قادحاً في الرياسات بأسرها، وقد امتلأت القلوب غيظاً عليه، لهدمه كراسي علماء الكتابيين، وطيه مقاعد الملوك والسلاطين، ثم كان مع ذلك في غاية الحسن، ونهاية الأنق، فغير بعيد أن يكثر عدوه، وتزدحم التخاليط عليه»[١٠٣].

هناك اختلافات حول الإسلام لكثرة أعدائه ومحاولات بعض الفئات للتخليط عليه، وهذا يعني إلصاق التهم التي تشينه. وهناك بحسب العامري أربع جهات تولد الاختلافات في كل الأديان، وإنْ كانت موافقة للحق وهي :

أولاً : «أن يعجب المتدين بعقله، ويغتر بذكائه، فيركب نوعاً من المقاييس الفاسدة... فينتج نتيجة كاذبة، وهو يخالها صادقة، فيعتقدها ديناً، ويدعو الناس إليها جهلاً، فتعم البلوى به وتغوى بمكانة الخليقة»(١٠٤).

ثانيا : «أن يولع الإنسان من نفسه بالإغراب والتعمق، ويستهتر... وقلما يبالي تنكب الجادة، شغفاً بأن يسلك طريقة يصير فيها قدوة..».(١٠٥).

ثالثا : «أن يكون قصد الإنسان عناد جميع ما يسمع من الأقوال الصادقة والمذاهب الحقيقية، وأن يتبع أبداً الآراء المسترذلة التي تنخدع بها طبقات العامة، إذ ليس عند الدهماء أروج من المذهب المستضعف والرأي المدخول»(١٠٦).

رابعاً : «أن يعتمد تزييف الدين، وتوهين أساسه : إما لتعصب ملكي أو لتعصب نسبي أو لسوس الخلاعة، أو لإيثار طرق المجانة. فهو يجتهد في إلصاق المعيب به بأخبار مزورة وينسبها إلى أئمة أصحاب الحديث. أو أحد رؤساء العامة فيوهم الضعف من أهله أنها أساس الملة احتيالاً منه للنكاية فيما أبغضه، وأحب الانتقام منه»(١٠٧).

يؤكد العامري أن هذه الجهات الأربع ليست خاصة بالإسلام بل هي شاملة لكل الأديان، إذ يقول : «فهذه هي الطرق للآفات المتواترة على الأديان والملل، وليست هي المقصورة على الدين الإسلام، بل هي مشتملة على جميعها»(١٠٨).

ينبه العامري إلى أن هناك بعض الحيل التي تلجأ إليها بعض الفئات، من أجل ترويج الضلال، وهؤلاء المخلطون يسلكون ثلاثة طرق هي :

أولاً : «أن يبذل له الإقرار أولاً بالأصل، ليستدرجه بذلك إلى مكان الاغتيال، ثم يأخذ معه في تمويهات يخيله بها بهرجة ما استند إليه»(١٠٩).

ثانياً : «يأخذ في شرح ما أحب ترويجه عليه بعبارات أنيقة، وألفاظ شبية... ليحسنها في عينه، ويحببها إلى نفسه»(١١٠).

ثالثاً : «أن يعزو المذهب الذي يدعو إليه إلى رجل جليل القدر، مثل علماء الرسول وحكماء الفلاسفة. فيسمع هذا المغفل المريض قوله إياه فيحسن به الظن، ويرضاه أمام نفسه»(١١١).

ينهي العامري مرافعته قائلاً: «ثم لكل من هذه الأبواب الزائفة عن الحجة أهل يناسبونه، وقوم يلتقطونه، فتراهم يتسارعون بغرائزهم المختلفة إلى قبوله، فيزداد على الأيام عددهم، ويتضاعف عليها مددهم، فيصير بعد المدة اليسيرة نحلة يحامى دونها بالسيف. هذه آفة يبتلى بها أهل كل ملة، وليس لأحد من أربابها أن يثلب الإسلام نسبتها» (١١٢).

الخاتمة :

حاولنا في هذه الدراسة إلقاء الأضواء على منطلقات التسامح عند فلاسفة الإسلام وقد بينا أن المنطلقات هي المبادئ الكبرى التي يقوم عليها التسامح، ولأغراض عملية قبلنا تلك المبادئ التي اشتقها كارل بوبر للتسامح وهي :

المبدأ الأول : قد أكون أنا على خطأ وقد تكون أنت على صواب.

المبدأ الثاني : عبر تفاهمنا حول الأمور بشكل عقلاني قد نصل إلى تصحيح بعض أخطائنا.

المبدأ الثالث : إذا تفاهمنا على الأمور بشكل عقلاني ندنوا معاً من الحقيقة.

كان من الطبيعي في ظل الحوار بين رجال الدين والفلاسفة أن يطرح سؤال التسامح والمبادئ التي تقوم عليها، وقد دشن الكندي هذه القضية وقمنا باشتقاق مبادئ التسامح عنده وأرجعناها إلى خمسة هي :

١ - من الضروري البحث عن الحقيقة لذاتها.
٢ - الحقيقة لا يحيطها رجل واحد، ولم يحط بها جميعهم.
٣ - الكل معرض للخطأ.
٤ - الوصول إلى الحقيقة يتطلب جهود الجميع.
٥ - التسامح ضروري للتقدم.

هذه المبادئ تبناها الإسلام ونجدها في خطابهم بصورة واضحة أو مضمرة، فهي بمثابة الافتراضات العامة التي يسلم بها ونجدها عند الفارابي وابن رشد والعامري وغيرهم. ونجدها أيضاً عند علماء الكلام وبخاصة في منهج المناظرة الذي طوروه.

فهذا المنهج يقوم تماماً على تلك المبادئ كذلك، وبذا تكون مبادئ التسامح قد أسست فلسفياً وكلامياً. تبنى العلماء مبادئ التسامح كذلك، وحكمت خطابهم، فقد كانوا يدركون أن الخطأ أمر حتمي لا فكاك منه، وبتعبير ابن الهيثم ما عصم الله العلماء من الزلل. ومن هنا كان العلم يقوم على إبعاد الأخطاء في كل عصر ويضيف اللاحق على السابق، وهكذا الحقيقة لا يصل إليها رجل واحد بنفسه، بل نحاول الاقتراب منها بقدر الطاقة.

ليس المطلوب التسامح على الصعيد النظري فحسب بل يفترض أن يكون التسامح على المستوى العملي وبالذات يفترض في أن يحكم السلوك الأخلاقي، وقد بينا أن فلاسفة الأخلاق في الإسلام قد دشنوا التسامح أخلاقياً. وهم يرتكزون في ذلك على المبادئ الخمسة، ونجد صورة ذلك واضحة عند الماوردي.

أما التسامح الديني فهو شكلان : أولهما التسامح في داخل الدين الواحد، وثانيهما التسامح بين الأديان المختلفة. وقد درست الأديان المختلفة من الفلاسفة والمفكرين، وفي عهد العامري كانت هناك اتهامات توجه للإسلام، وعلى رأسها أن المسلمين ليسوا متسامحين ودين الإسلام ليس متسامحا. وناقشّ العامري هذه المسألة وأفرد لها كتاباً خاصاً وهو (الإعلام بمناقب الإسلام). وقد أكد أن حالة الاختلاف بين الفرق الإسلامية هي ظاهرة عامة تعتري جميع الأديان. وهناك شروط سيكولوجية واجتماعية وتاريخية تحكمها.

ويؤكد العامري أن الاختلاف يقود إلى الجدل، والجدل يقود إلى التعادي، وهذا التعادي هو سلم إلى العصبية. والعصبية هي الداء العضال. ولكن هذا التعصب علينا أن نحكمه من خلال مبادئ التسامح.

يبدو من وجهة نظر العامري أن التعصب أمر حتمي لا فكاك منه، ولكن يجب أن يهذب فلا يصل إلى التعادي، والقتل. ونجد امتداداً لهذا الأمر في العصر الحديث عند الأفغاني في حديثه عن العصبية. فهناك طرفان للعصبية أولهما مذموم وثانيهما محمود. وخلاصة رأي الأفغاني أنه لا مهرب لنا منها، إذ هناك جوانب مفيدة منها ولا نستطيع أن نتخلص منها. وبهذا فالتعصب ليس مذموماً كلياً، وإنما المذموم هو الإفراط فيه.

الهوامش

١- سمير الخليل. التسامح في اللغة العربية. منشـور ضمن كتاب. التسامح بـين شرق وغرب. بيروت. دار الساقي، ط ١، ١٩٩٢، ص ٥.
٢- م. ن. ص ١٤
٣- م. ن. ص ١٥
٤- م. ن. ص ١٧
٥- م. ن. ص ١٧
٦- م. ن. ص ٢٣
٧- برهان غليون. الدين والدولة. بيروت. المؤسسة العربية للدارسات والنشر. ط ١. ١٩٩١.
٨- ص ٢٨٥.
٩- م. ن. ص ٩٧.
١٠ ـ ابن منظور. لسان العرب. مادة التسامح.
١١ ـ الجرجـاني. التعـريفات. تحـقيق إبراهيم الأبيـاري. بيروت. دار الكتـاب العربي. ط ١. ١٩٨٥ ص ١٠٨.
١٢ ـ كارل بوبر. التسامح والمسؤولية الفكرية. وترجمة إبراهيم العريس ضمن كتابه : التسامح بين شرق وغرب. ص ٧٥-١٠١ ويعتبـر بوبر من أبرز فلاسفة العلم في القرن العشـرين وهو صاحب كتاب منطق الكشف العلمي.
١٣ - .ن. ص ٧٦
١٤ - م. ن. ص ٧٦-٧٧
١٥- م. ن. ص ٧٧
١٦- ن. ص ٩٢
١٧- الكندي. الفلسـفة الأولى إلى المعتـصم بالله تحقيق أحـمد الأهواني. بيـروت. مؤسسـة دار الكتاب الحديث. ط ٢، ١٩٨٦. ص ٨٥.
١٨ - م. ن. ص ٨٧ -٨٩.
١٩ - يمكن النظر في : محـمـد أحـمد عـواد. العقـلانيـة في التراث العـربي الإسـلامي عمـان. مكتبـة الأصدقاء. ط ١. ٢٠٠٢، الباب الأخير.
٢٠ - ابن رشد. فـصل المقال وتقرير مـا بين الشريعة والحـكماء من الاتصال. تحـقيق ألبيـر نصري نادر. بيروت. دار المشرق. ط ٣، ١٩٧٣. ص ٣١-٣٥.
٢١- نقصد بذلك الفلاسفة الذين ساروا على النهج اليوناني مثل الكندي، الفارابي وغيرهم.
٢٢- انظر مثلاً : طه عبد الرحمن. في أصول الحوار. طبعة المغرب، ١٩٨٧.
٢٣- الجويني. الكافية في الجدل. تحقيق فوقية حسين محمود. القاهرة. مطبعةالحلبي. ١٩٧٨.

٢٤- م. ن. ص ٥٢٣
٢٥- م. ن. ٥٢٩
٢٦- م. ن. ١٩
٢٧- م. ن. ١٩
٢٨- م. ن. ٣١
٢٩- م. ن. ٢٢
٣٠- م. ن. ٢٢
٣١- م. ن. ٣٠
٣٢- م. ن. ٥٢٩
٣٣- م. ن. ٥٣٣
٣٤- م. ن. ٥٣٣
٣٥- م. ن. ٥٤٢
٣٦- م. ن. ٥٤٢
٣٧- كارل بوبر. التسامح والمسؤولية الفكرية. م. س. ص ٩٢ -٩٣.
٣٨- م. ن. ص ٩٣
٣٩- ابن الهيثم. الشكوك على بطليموس. تحقيق عبد الحميد صبرة ونبيل الشهابي. القاهرة. مطبعة دار الكتب. ١٩٧١، ص ٣-٥.
٤٠- انظر محمد أحمد عواد. م. س. الباب الأول.
٤١- جابر بن حيان. مختارات كراوس. الميزان الأصغر. تحقيق كراوس. القاهرة. مكتبة الخانجي. ط ١، ١٣٥٤ هـ، ص ٤٣٣.
٤٢- الجاحظ. الحيوان. تحقيق عبد السلام هارون. بيروت. دار إحياء التراث. لا تاريخ. ج ٣ ص ٢٩٩ و٣٤٠.
٤٣- م. ن. ج ٥، ص ٢٠٠.
٤٤- الرازي. الشكوك على جالينوس. تحقيق مهدي محقق. طهران. ١٣٨٢ هـ. ص ٢- ٣.
٤٥- الطغرائي. جامع الأسرار. صورة عن المخطوط. ص ٩.
٤٦- بيتر نيكولسون. التسامح كمثال أخلاقي. في : التسامح بين شرق وغرب. م. س. ص٣٠.
٤٧- مسكويه. تهذيب الأخلاق. بيروت. دار الكتب العلمية. ط١، ١٩٨٢. ص ١٢.
٤٨- م. ن. ص ١٥
٤٩- م. ن. ص ١٦
٥٠- م. ن. ص ١٧
٥١- م. ن. ص ١٩
٥٢- م. ن. ص ١٩
٥٣- الماوردي. أدب الدنيا والدين. تحقيق مصطفى السقا. مكة. دار الباز للنشر، ط ٢، ١٩٧٨، ص ٢٢٦.
٥٤- م. ن. ص ٢٢٨

٥٥- يعقد الماوردي ستة فصول لمعالجتها هي مجانبة الكبر والإعجاب، وحسن الخلق والحياء.. الخ.
٥٦- م. ن. ص ٢٦٥
٥٧- م. ن. ص ٢٦٥
٥٨- م. ن. ص ٣٠٦
٥٩- م. ن. ص ٣٠٩
٦٠- م. ن. ص ٣٠٩
٦١- م. ن. ص ٣٢١
٦٢- م. ن. ص ٣٢٤
٦٣- م. ن. ص ٣٢٤
٦٤- التسامح بين شرق وغرب. م. س. ص ٧٦.
٦٥- الماوردي. م. ن. ص ٣٢٤.
٦٦- م. ن. ص ٣٢٤
٦٧- م. ن. ص ٣٢٤
٦٨- م. ن. ص ٣٢٤
٦٩- م. ن. ص ٣٢٥
٧٠- م. ن. ص ٣٢٥
٧١- م. ن. ص ٣٣١
٧٢- م. ن. ص ٣٣١
٧٣- م. ن. ص ٣٣١
٧٤- م. ن. ص ٣٣١ -٣٣٢
٧٥- م. ن. ص ٧٤
٧٦- محمد أحمد عواد. العقلانية العلمية في التراث العربي الإسلامي. ص ٢٦٢.
٧٧- م. ن. ٢٦٢
٧٨- م. ن. ص ٢٧٢ - ٣٠٦
٧٩- الكندي. رسالة إلى المعتصم في الفلسفة الأولى. م. س. ص ٨٩.
٨٠- م. ن. ص ٨٩ - ٩٠
٨١- أبو الحسن العامري. الإعلام بمناقب الإسلام. تحقيق أحمد غراب. الرياض. دار الأصالة للثقافة. ط ١، ١٩٨٨.
٨٢- م. ن. ص ٧٣
٨٣- أبو الحسن العامري. الأمد على الابد. تحقيق روسن. بيروت. دار الكندي ط ١. ١٩٧٩. ٥٨.
٨٤- أبو الحسن العامري. الإعلام بمناقب الإسلام. ص ١١٠ -١١٢.
٨٥- م. ن. ص ١١١
٨٦- م. ن. ص ١١
٨٧- م. ن. ص ١١٣ -١١٧
٨٨- م. ن. ص ١١٧

٨٩- هذه الأديان وردت في آية قرآنية. انظر م. ن. ص ١٢١.
٩٠- م. ن ص ١٢٢
٩١- م. ن. ص ١٢٣
٩٢- م. ن. ص ١٢٧ - ١٨٣
٩٣- م. ن. ص ١٨٥
٩٤- م. ن. ص ١٨٥
٩٥- م. ن. ص ١٨٥ - ١٨٦
٩٦- م. ن. ص ١٨٩ - ١٩٠
٩٧- م. ن. ص ١٩٩
٩٨- م. ن. ص ١٨٦
٩٩- م. ن. ص ١٩٢
١٠٠- م. ن. ص ١٩٢
١٠١- م. ن. ص ١٩٥
١٠٢- م. ن. ص ١٩٢
١٠٣- م. ن. ص ١٩٢
١٠٤- م. ن. ص ١٩٣
١٠٥- م. ن. ص ١٩٣
١٠٦- م. ن. ص ١٩٣
١٠٧- م. ن. ص ١٩٤
١٠٨- م. ن. ص ١٩٤
١٠٩- م. ن. ص ١٩٤
١١٠- م. ن. ص ١٩٤
١١١- م. ن. ص ١٩٥
١١٢- م. ن. ص ١٩٥
١١٣- م. ن. ص ١٩٦



من صور التسامح الإسلامي في الأندلس

صلاح جرّار ◆

امتاز المجتمع الأندلسي إبان الحكم العربي (٩٢-٨٩٧هـ) بالتنوع الثقافي، حيث تألف من عناصر مختلفة الأعراق والأديان من عرب وبربر وإسبان وصقالبة ومسيحيين ومسلمين ويهود وغيرهم. وقد تفاعلت هذه العناصر تفاعلاً عميقاً جعل من المجتمع الأندلسي مجتمعا متميزا في بنائه الحضاري والفكري.

ولم يكن ليتسنى ذلك لولا سياسة حكام الأندلس القائمة على العدالة والتسامح واحترام الهويات الثقافية لمختلف عناصر النسيج الأندلسي.

وقد تجلى التسامح في مظاهر شتى من بينها التزاوج بين مختلف تلك العناصر، والتبادل التجاري مع قشتالة ودول أوروبا، والتبادل العلمي من خلال ترجمة الكتب اللاتينية واليونانية إلى العربية، وتبادل الكتب والمخطوطات، وأما التسامح والتفاعل في مجال اللغة فيتجلى في استخدام عامة أهل الأندلس للغة القشتالية، إلى جانب عاميتهم.

كما يظهر ذلك من خلال تساهل بعض الفقهاء وتغاضيهم عن كثير من عادات الأندلسيين وتجاوزاتهم في طربهم ولهوهم، بل إن بعض هؤلاء كانت لهم مشاركات في مجالس اللهو والطرب.

◆ أستاذ بقسم اللغة العربية في الجامعة الأردنية.

ومن مظاهر هذا التسامح، ما ألفيناه لدى الأندلسيين من منح المسيحيين واليهود حرية العبادة وإقامة الكنائس والأديرة وممارسة شعائرهم الدينية، فضلاً عن استخدامهم في وظائف الدولة إلى حد اتخاذ بعض الوزراء والكتاب منهم، حتى لقد اشتهر من اليهود والنصارى عدد من أعلام الأندلس في الطب والفلسفة والأدب وسائر العلوم والفنون.

ولم يقف المسلمون عند هذا الحد بل نجدهم يشاركون النصارى أعيادهم التي تختص بهم مثل عيد ميلاد السيد المسيح (عيد النيروز) وعيد العنصرة (المهرجان). وخميس أبريل وغيرها من الأعياد، ويحتفون بهذه الأعياد احتفاءً لا يقل عن احتفاء المسيحيين بها.

وقد بلغ من تفشي هذه الظاهرة في الأندلس أن وضع الأندلسيون فيها كتباً منها كتاب «بستان الأنفس في نظم أعياد الأندلس» لأبي عامر محمد أحمد السالمي. وكتاب « الدر المنظم في مولد النبي المعظم » لأبي القاسم العزفي، وجزء لطيف جمعه أبو القاسم خلف عبدالملك بن بشكوال الأنصاري القرطبي.

وقد عني بإيراد أخبار هذه الاحتفالات مؤلفو كتب الفقه مثل الطرطوشي وابن رشد والعزفي والونشريسي وغيرهم، مثلما عني بها المؤرخون ومؤلفو الكتب الأدبية بالإضافة إلى الشعراء والكتاب والوشاحين والزجالين مما يشي بمدى شيوع هذه الظاهرة في المجتمع الأندلسي على اختلاف طبقاته وطوائفه.

تتناول هذه الدراسة التعريف ببعض الأعياد وصور احتفاء المسلمين بها، وأسباب شيوع هذه الظاهرة ودلالاتها.

١ - الأعياد المسيحيّة في الأندلس :

عرف الأندلسيون عدداً كبيراً من أعياد المسيحيين الذين عاشوا معهم في الأندلس واتخذوا من تلك الأعياد أعيادا أندلسية يشارك بها المسلم إلى جانب المسيحي. ومن هذه الأعياد :

أ ـ عيد ميلاد المسيح عليه السلام :

أو النيروز / أو النوروز ( ) وهو الاحتفال بأول النوروز المعروف عندهم ينير[١]، كما احتفلوا بسابع أيام ولادته عليه السلام[٢]، ووصف صاحب

المعيار المعرب هذا العيد بقوله :

«ليلة ينير التي يسمونها الناس الميلاد»[٣].

ب ـ *العنصرة :*

وهو عيد ميلاد النبي يحيى بن زكريا عليه السلام[٤]، ويقال له المهرجان أيضاً[٥] وليلة المهرجان[٦]. يقول المقري : « يوم مهرجان أهل البلد المسمى عندهم بالعنصرة الكائن في ست بقين من شهر يونيو الشمسي من شهورهم الرومية[٧].

وسميت بالعنصرة نسبة إلى شعلة النار التي كانوا يعملونها في تلك الليلة ويقفزون فوقها، ولذلك عرف من أمثال أهل الأندلس «الكبش المصوف ما يكفز العنصرة[٨]» أي أن الكبش الذي عليه صوف لا يقفز فوق شعلة العنصرة لأنه إذا قفز فوقها احترق.

ويعرف عيد المهرجان في إسبانيا حالياً باسم San Juan.

ج - *خميس إبريل*[٩] :

وهو السابق لأحد عيد الفصح، قال المقريزي في خططه « خميس العهد، ويعمل قبل الفصح بثلاثة أيام.. وعوام أهل مصر في وقتنا يقولون خميس العدس من أجل أن النصارى يطبخ فيه العدس المصفى، ويقول أهل الشام خميس الأرز وخميس البيض، ويقول أهل الأندلس خميس إبريل، وإبريل اسم شهر من شهورهم[١٠].

وذكرت المصادر عيداً رابعاً أطلقوا عليه اسم « ليلة العجوز » وأن الأندلسيين كانوا يحتفون كثيراً بهذه الليلة[١١].

٢- صور الاحتفال بهذه الأعياد :

لم يكن احتفال المسلمين الأندلسيين بهذه الأعياد وقفاً على عيد بعينه، بل كان يشمل جميع الأعياد المسيحية، ولم يكن محصوراً في فئة معينة من أبناء مسلمي الأندلس وإنما شمل معظم طبقات الأندلس من الرجال والنساء والصغار والكبار والرعية والحكام والأدباء والجواري والحرائر، وقد عجب العزفي في كتاب الدر المنظم من إحصاء الأندلسيين لتواريخ النصارى والاعتناء بمواقيتها، فكثيراً ما يتساءلون عن ميلاد عيسى (على نبينا وعليه السلام)، وعن ينير سابع ولادته، وعن العنصرة، ميلاد يحيى (على نبينا وعليه السلام)... فقد انتهى اليوم إلى العذراء في

خدرها والحرة المصـونة في سترها وأضافوا للتـحفي عنها بالسؤال، والمحـافظة عليها والإقبال، من بدع وشنع ابتدعوها، وسنن واضحة أضاعوها..»(١٢) وأضاف العزفي إن العادة جرت عند الأندلسيين أن يسـتعدوا لهذه الأعياد ويفخموا لشـأنها عاما بعد عام «حتى رسخت في صدورهم وتصورت في عقولهم وتاقت إليها أنفسهم»(١٣).

وقد اتخـذت احتفـالات الأندلسيين بهذه الأعـياد صوراً عـدة، لخصهـا العزفي بحديـثه عن «موائد نـصبوها لأبنـائهم ونسائهم وصنعـوها، وتخيـروا فيهـا أصناف الفواكه وأنواع الطرف وجمعوها، وتهادوا فيها بالتحف التي انتخبوها، والمدائن التي صوروا فيهـا الصور واخترعوها، ونصب ذوو اليسار نصـبات في الديار، كما نصب أهل الحـوانيت فنضـدوها، فقـوم أباحـوا أكلها لعـيـالهم وقوم منعـوها، وجـعلوها كالعروس لا تغلق دونها الأبواب، وفي منصتها رفعوها، وبعضهم أكل من أطرافها، ثم باعوها.

ولقد ذكر لنـا غير واحد من المسافـرين أن النصبة ببعض بلاد الأنـدلس (جبرها الله وأمنهـا) يبلغ ثمنهـا سبـعين ديناراً، أو يزيد على السـبعين، لمـا فيـها من قناطيـر السكر وأرباع الفـانيد وأنواع الفـواكه ومن غرائر التـمر وأعـدال الزبيب والتين على اخـتلاف أنواعـها وأصنـافهـا وألوانها، وضـروب ذوات القـشور من الجـوز واللوز والجلوز والقــسطل والبلـوط والصنوبر إلى قــصب السكر ورائـع الأترج والنارنج والليم، وفي بعض البـلاد طاجن من مـالح الحيـتان ينفـقون فـيه ثلاثين درهمـاً، إلى نحوها، ولقد شاهدت في بعض الأعوام سد الحوانـيت ممن لا يبيع ما يحتاجون إليه، كسوق القيسرية والعطارين وغـيرها من الأسواق، وفي ذلك لضعفائهم من الدلالين وغيرهم من قطع المعايش وتعذر الأرزاق، ويطلقون الصبيان من المكاتب...(١٤)»

ويقول : «وكان هـذا في ينير، ثم صنعوا نحواً منه في العنصـرة وفي الميلاد... إذ يلقون إليـهم أنه من عمل هذا العـمل، لم يخل عامه مـن رغد العيش وسـعة الرزق، وبلوغ الأمل، وربما جعلوا جـمارة تحت أسرتهـم تفاؤلاً وإمارة، ليكونوا في عـامهم ذلك أسمى من الجمارة ».(١٥)

وذكر أبو القـاسم خلف بن عبدالملك بن بشكوال الأنصاري القـرطبي من جزء ألفه في هذه الظاهرة قائلاً : « فـإني رأيت الجمهور اللفيـف والعالم الكثيف من أهل عصرنا قد تواطؤا على إعظام شأن هذه البـدع الثلاث : الميلاد وينير والمهرجان، وهو العنصرة، تواطؤواً فاحشاً، والتزموا الاحتفال لها والاسـتعداد لدخولها التزاماً قبيحاً،

فهم يـرتقبون مـواقيـتهـا ويفرحـون بمجيئها.. واسـتسـهلوا هذه البدع حين ألـفوها وعظمـوها، وصارت عندهم كـالسنة المتبـعة، وسكت العلمـاء عن الأمر بالمـعروف والنهي عن المنكر فـيهـا، وتأنى السلطان في تغـييـرها...»[١٦] وكان الناس في هذه الأعيـاد يتبـادلون الهدايا، حـتى إن الطلبـة كانوا يهـدون شيوخـهم[١٧] كمـا كانوا يذبحون الذبائح[١٨]، وكان الناس يجتـمعون ليلة قبل ينير أو لـيلة بعده مع أقاربهم وأصهـارهم فيأكلون الإدام والفاكـهة[١٩]، وكانوا كذلك يصنـعون الصور في هذه الأعياد[٢٠]، وكانت النساء في عيد العنصـرة يرششن بيوتهن بالماء ويلقين في ثيابهن ورق الأكرنب ويغتسلن»[٢١].

ومما يفهم من قول العزفي أن الطلبة كانوا يعطلون عن المدارس في تلك الأعياد، وقد ورد في اخـتصـار القدح المعلى في التـرجمـة لأبي الحسن علي بن جـابر الدباج الإشبيلي أن الطلبة كانوا يخرجون في هذه الأعياد في رحلات مع شيوخهم فيأكلون المجبنات، وهي حلوى أندلسيـة مشهورة، على عادة إشبيليـة يوم خميس إبريل، وقد خرج الدباج مع طـلبته برسم الفـرجة وأكل المجـبنات يوم خميس إبـريل، على عادة أهل إشبيلية[٢٢].

وورد في اخـتصـار القـدح المعلى في التـرجمـة لأبي عمـران مـوسى بن علي الطرياني (ت ٦٣٩هـ) وصف المدينة التي يصنعها الأندلسـيون عادة في النيروز من العـجين وبأصناف الألوان وهي كـما يقـول مـشهـورة العـمل في ذلك الموسم وفي وصفها يقول الطرياني :[٢٣]

مـــــديـنـة مـــســـــــــــــورة
تحـــــار فـــــيـــــهـــــا الســـــحـــــرة
لـم تـبـنـهـــــــا إلا يـــــــــــــــــد
عـــــــــــذراء أو مـــــــــخـــــــدرة
بـدت عـــــــروســــــاً تجــــــتـلـى
مـن درمـك مـــــــزعـــــــفـــــــرة
ومـــــالـهـــا مـــفـــاتـــــــــــــح
إلا الـبـــنـان الـعـــــــــــــشـــــــرة

(الدرمك : ناعم الزعفران ودقائقه).

كما كان الأندلسيون يطبخون ليلة ينير ويوقدون النيران، وكأنها كانت ظاهرة عامة في الأندلس، ولذلك أورد صاحب الصلة عن شيوخ بني قاسم بن هلال : «أنهم كانوا لا توقد نار في بيوتهم ليلة ينير ولا يطبخ عندهم شيء » الصلة ١/ ١٠ -١١.

ويصف ابن زرين التجيبي في كتابه فضالة الخوان (ص ٥٤) طعاماً خاصاً يعد في يوم النيروز يسميه « الثريد المثومة المصنوعة في يوم النيروز ».

وبمناسبة هذه الأعياد كان علية الأندلسيين من الوزراء والأدباء وأولي الأمر يتبادلون الهدايا، وأوردت المصادر أن صاحب شرطة الأندلس أبا بكر بن القوطية كان ليلة المهرجان يهدي الورد ومطيبات الأزهار إلى الأدباء والوزراء، فمن ذلك أنه أهدى ثلاث وردات لأبي الوليد حبيب مؤلف كتاب البديع في وصف الربيع ومعها أبيات منها : [٢٤]

بعثت بأغرب الأشياء طرا
وأعجبها لمختبر ومخبرْ
بورد ناعم غض نضير
يروقك ناسما طورا ومبصرْ
أتى في المهرجان فكان فوق الـ
بكير غرابة وهو المؤخرْ.. إلخ

وفي يوم المهرجان كان الناس يلبسون البياض ويستمرون على ذلك إلى أول شهر تشرين الأول، وتذكر المصادر أن ذلك مما سنّه زرياب في المجتمع الأندلسي، فقد ورد في كتاب نفح الطيب في سياق ذكره لما أخذه الناس عن زرياب :

«ولبسه كل صنف من الثياب في زمانه الذي يليق به، فإنه رأى أن يكون ابتداء الناس للباس البياض وخلعهم للملون من يوم مهرجان أهل البلد المسمى عندهم بالعنصرة الكائن في ست بقين من شهر يونيو الشمسي من شهورهم الرومية، فيلبسونه إلى أول شهر أكتوبر الشمسي منها ثلاثة أشهر متوالية، ويلبسون بقية السنة الثياب الملونة ».

وورد في كتاب المعيار المعرب للونشريسي إشارات كثيرة لما كان يفعله أهل الأندلس احتفالاً بهذه الأعياد، فمن ذلك أن أهل البادية منهم كانوا يوم العنصرة ينشرون ثيابهم ويصمون الخيل قبل الصلاة[٢٥].

ومما كان يفعلـه الأندلسيون في العنصرة « إجـراء الخيل والمباراة »[٢٦] وكذلك «ما يفـعله النساء من وشي بيوتهم يـوم العنصرة.. وكذلك إخـراج ثيابهن إلى الندى بالليل... وتركـهن العمل فـي ذلك اليوم، وأن يجـعل ورق الكرنب والخضـرة (في ثيابهن) واغتسالهن بالماء ذلك اليوم »[٢٧] ومما فعلوه أيضا «بيع الملاعب المصنوعات في النيـروز كالزيافات وشـبهـها »[٢٨] ومما كانوا يـفعلونه كذلك أن يـقوم أسطول المسلمين بألعاب في الماء احتفالاً بيوم المهرجان.

٣- أسباب احتفال المسلمين بأعياد المسيح :

يلاحظ من خلال الأخبـار الواردة عن احتفالات المسلمين بأعياد المسـيحيين في الأندلس أن هذه الظاهرة كانت سائدة هنالك في زمن متـقدم منذ أيام أمراء بني أمية في الأندلس في منتـصف القرن الثاني الهـجري، وأنهـا استمـرت حتى آخر عـصور الحكم الإسلامي للأندلس أيام بني الأحمر، وما من شك أن التمازج الذي حدث بين المسلمين والمسيحيين إبان الحكم الإسلامي للأندلس من خلال الحروب وما نجم عنها من سبي متبادل واختلاط مباشـر ومن خلال الجواري، ومن خلال التجارة المتبادلة في حالات السلـم، ومن خلال التزاوج، قـد أسهم في انتـشار هذه الظاهرة. كـما لاقت هذه الظاهرة اسـتعداداً وقـبولاً كـبيريْن لدى الأندلسـيين بسبب مـيلهم الواضح إلى الترف واللهو وحب الاستمتاع في الحياة.

ولا شك أن كثـرة زاوج المسلمين من الإسـبانيات وغـيرهن من الرقـيق الأبيض منذ أيام فـتح الأندلس وكـثرة اتخـاذهم للجـواري، قـد جعل في كـثير من بيـوت الأندلس من يحـتفل بالأعـياد المسـيحـية ثم انتـقلت هذه الظاهرة من الأمهـات إلى أبنائهن من المولدين، حتى شـاعت في أرض الأندلس كافة. وإذا ما وقـفنا على مدى حـرص الأندلسيـين من مخـتلف طبـقاتـهم الاجتـماعيـة على اسـترضـاء نسـائهم وجواريهم لأدركنا مدى سهولة تفشي هذه الظاهرة.

ومن أسباب ذلك أن المسلمين حكمـوا جزيرة واسعة كان أهلها جـميعاً يدينون بالنصرانية، وأن منهم من أسلم، ومنهم من بقي على دين أجداده، وكان الفاتحون في باديء الأمر قلة بالقياس إلى عدد السكان الأصليين، فلم يعمل المسلمون على حرمان هؤلاء السكان من ممارسـة عباداتهـم وطقوسهم وثقـافاتهم، لأسـباب شتـى منها أن الدين الإسلامي لا يلزم أحـداً ممن بقي على دينه على ترك عاداته وعبـاداته، ومنها أن

الحكام الجدد للأندلس حرصوا على تأليف قلوب أهل البلاد المفتوحة سواء من أسلم منهم أو من بقي على دينه، وحرصوا على أن لا يبدو الحكم الإسلامي الجديد ثقيل الوطأة على حياتهم ومسالكهم وضمائرهم، حتى يشعروا بالأمن والطمأنينة والمساواة والعدل.

ولا ننسى أن الأندلس كانت أقرب بلاد المسلمين إلى بلاد النصارى جواراً وأكثرها تداخلاً وتعاملاً في حالتي الحرب والسلم.

ولا ننسى الطبيعة المتسامحة لأهل الأندلس التي سمحت بتفشي هذه الظاهرة حتى غدت هذه الأعياد أعياداً أندلسية تضاف إلى أعياد المسلمين كالفطر والأضحى وعاشوراء وعيد المولد النبوي وغيرها. وكانت مشاركة الحكام والسلاطين والأمراء والقادة والشعراء والأدباء والوزراء في هذه الأعياد بالإضافة إلى تعطيل المدارس والأعمال في هذه الأعياد دليلاً على اتخاذها طابعاً رسمياً وشعبياً وترسيخا لها في المجتمع الأندلسي، كما أن تغاضي القضاة والفقهاء عنها ـ إلا ما ندر أو إذا سئلوا عن حكمها الشرعي ـ دليل آخر على التسليم بها. ويدل على موقف السلاطين وموقف الفقهاء منها قول العزفي « وسكت العلماء ـ رضي الله عنهم ـ عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيها، وتأنى السلطان في تغييرها ».[٢٩] ولقد اختار المنصور محمد بن أبي عامر ليلة نيروز العام ٣٦٧ هـ للدخول بأسماء بنت غالب مولى الناصر وكان كما يقول صاحب الذخيرة « أعظم ليلة عرس بالأندلس ».[٣٠]

ولم تخل ظاهرة الاحتفال بالأعياد المسيحية من أبعاد سياسية منها الحرص على ولاء نصارى الأندلس للحكم الإسلامي القائم في الأندلس آنذاك من خلال مشاركتهم في أعيادهم والسماح لهم بممارسة عاداتهم والاحتفال بأعيادهم، وبخاصة أن المولدين قد قاموا بعدة ثورات ضد الحكم الأموي في الأندلس. ومنها أيضاً التقرب من الدول المسيحية المجاورة التي كانت على حرب دائمة مع الأندلسيين.

ولعل من أسباب احتفاء الأندلسيين بأعياد المسيحيين في الأندلس أن ذلك يحقق لهم بعض ما كانوا يتطلعون إليه من تمييز للشخصية الأندلسية عن الشخصية المشرقية وبخاصة أيام حكم بني أمية في الأندلس الذين كانوا على خلاف مع بني العباس في المشرق.

وبعد..

فإن الصورة التي ترسمها احتفالات الأندلسيين بأعياد الميلاد والعنصرة (المهرجان) وخميس أبريل وليلة العجوز وسواها من أعياد المسيحيين، تجعل المجتمع الأندلسي مجتمعاً حراً منفتحاً يحترم الثقافات الفرعية داخله ويجعل منها عنصراً مهماً من عناصر نسيجه الثقافي، ويؤكد على انحيازه إلى الأندلسيين مهما كانت جذورهم ومعتقداتهم وعاداتهم وتقاليدهم وثقافاتهم، كما أن هذه الاحتفالات تصور المجتمع الأندلسي مجتمعاً متماسكاً متسامحاً يعشق الحياة والمتعة والترف.

وتكشف هذه الاحتفالات عن انخراط المجتمع الأندلسي على اختلاف شرائحه وطبقاته في مشاركة المسيحيين بهذه الأعياد حتى غدت هذه الأعياد في الأندلس ليست أعياداً مسيحية بل أعياداً أندلسية، فالنساء يقمن بإعداد الحلوى والأطعمة ويعطلن أعمالهن، والتجار يقومون بصناعة مدن من عجين الحلوى مزينة بالتماثيل والألوان، والباعة يقومون بعرض الحلوى على أنواعها، والأغنياء يعدون نصبات من الفواكه والحلوى والمكسرات، وطلبة المدارس والكتاتيب يتحررون من الذهاب إلى كتاتيبهم، وشيوخ العلم يخرجون مع طلبتهم في رحلات ويتناولون المجبنات، والولاة ينظمون سباقات للخيول، وقادة الأسطول يقيمون عروضاً للسفن، والسلاطين يفتحون أبوابهم لتلقي التهاني، والشعراء ينشدون قصائد التهنئة بين يدي السلاطين والأمراء، والناس يتبادلون التحف والهدايا والتهنئات.. إلى آخر ذلك من صور الاحتفال بهذه الأعياد. أما الفقهاء فيغضون الطرف مالم يتوجه إليهم أحد بالسؤال عن حكم ذلك في الشرع.

إنه إجماع بين الأندلسيين كافة على أن تكون لهم أعياد أو مناسبات مشتركة يجتمعون حولها ويعبرون فيها عن تآلفهم وتماسكهم، ويقدمون من خلالها صورة مضيئة للشخصية الأندلسية ونموذجاً فريداً للمجتمعات ذات التنوع الثقافي والعرقي.

الهوامش

(١) المغرب، ١/ ٢٩٤.
(٢) الدر المنظم ١٩.
(٣) المعيار المعرب للونشريسي ١١/ ١٥٠.
(٤) الدر المنظم، ص ١٩، ص ٢١، وانظر تقويم قرطبة ٦٥، والبيان المغرب ٣/ ٨٤.
(٥) نفسه ص ٢٣.
(٦) نفسه ص ٢٩.
(٧) نفح الطيب، ٣/ ١٢٨.
(٨) أمثال العوام للزجالي، ص ٨٥.
(٩) اختصار القدح المعلى، ص ١٥٦، الحوادث والبدع للطرطوشي، ص ١٤١.
(١٠) خطط المقريزي، ١/ ٢٥٦، (ط. دار صادر بالأوفست).
(١١) الدر المنظم، ٢٥، ٢٩، المعيار المعرب ١١/ ٢٩٣.
(١٢) الدر المنظم، ص ١٩– ٢٠.
(١٣) نفسه، ص ٢٨.
(١٤) الدر المنظم، ٢٠ – ٢١.
(١٥) نفسه ٢١.
(١٦) نفسه ٢٣.
(١٧) نفسه ٢٤ – ٢٥ – ٢٦.
(١٨) نفسه ٢٧.
(١٩) نفسه ٢٧ – ٢٨.
(٢٠) نفسه ٢٩.
(٢١) نفسه ٣٠.
(٢٢) اختصار القدح المعلى ١٥٦.
(٢٣) نفسه ٢٠٢، المغرب ١/ ٢٩٤ (مع بعض اختلاف)، نفح الطيب ٤/ ٦٣، ١٣١ (مع بعض اختلاف).
(٢٤) البديع ١٢٨، شعر أبي بكر بن القوطية من أعيان المائة الخامسة الهجرية، صنعة هدى شوكة بهنام، مجلة المورد، المجلد الرابع عشر، العدد الأول، ص ١٠٠.
(*) الإسفنج : عجين من السميد يقلى بالزيت (فضالة الخوان ص ٨٠ – ٢٨).
(٢٥) المعيار المعرب ١١/ ٩٢.
(٢٦) نفسه ١١/ ١٥١.
(٢٧) نفسه ١١/ ١٥١.
(٢٨) نفسه ٦/ ٧٠، فتاوى ابن رشد ٢/ ٩٤٠ «وسئل رضي الله عنه هل يحل عمل شيء من هذه الملاعب التي تصنع في النيروز من الزرافات والكمادين وما يشبهها ؟ ».
(٢٩) الدر المنظم ٢٣.
(٣٠) الذخيرة ٧/ ٦٥.



أضواء على سياسة «التسامح والغفران» في الفكر الياباني الحديث والمعاصر

مسعود ضاهر ◆

تعريف بالدراسة والمنهج

خلال تاريخهـا الحديث والمعاصـر شهدت اليابان تبـدلات أساسية كـان لها أثر كبيـر في تطور الاستراتيجـية اليابانية من سـياسة الإفراط في استـخدام العنف طوال قرون عدة إلى سياسة الإفراط في تمجيـد مقولة «الغفران والتسامح» منذ هزيمة اليابان في الحـرب العالميـة الثانيـة حتى الآن. على جـانب آخر، تبـدو مقـولة «الاستمـرارية والتـغيـير» من أكـثر المقـولات العلميـة القادرة على تحليل وفـهم تلك التبـدلات في علاقـتهـا بالتحـولات الكبرى التي شـهدها المجـتمع اليـاباني على مخـتلف الصـعد السياسية، والاقتـصادية، والاجتماعية، والثقافية وغـيرها. وقد لعب العامل الإقليمي من جهـة، والضغوط الخارجـية من جهـة أخرى، دوراً ملحوظاً في تحـول اليابان من دولة ضعيفة عـاشت حالة عزلة حقيقية غير تـامة لأكثر من قرنين من الزمن إلى دولة قـوية مارست كل أشكال الـقمع والسـيطرة على دول الجـوار في النصف الأول من القـرن العشـرين، إلى دولة محـرومة من التـسلح وتعـتمـد في حمـايتهـا على المظلة الأميركية طوال النصف الثاني منه .

◆ أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية.

ما نود التركيز عليه في هذه الدراسة أنه بنتيجة تلك التبدلات احتلت مقولة «الغفران والتسامح» دوراً مركزياً في الفكر الياباني الحديث والمعاصر، في مختلف تجلياته السياسية والاجتماعية والفلسفية، وذلك لأسباب مهمة أبرزها:

أ- أن اليابان تحولت من دولة ضعيفة تخاف الاحتلال الخارجي إلى دولة ذات نزعة عسكرية توسعية قادت إلى احتلال دول مجاورة. وتجلت تلك النزعة عبر مختلف أشكال العنف التي مارسها اليابانيون، على مستوى الأفراد والجيش والنظام السياسي، ضد الشعوب الأخرى. وفي السنوات القليلة الماضية، اضطر اليابانيون إلى تقديم اعتذار علني من الصين وكوريا وغيرهم عن الأعمال التي مارسها جيشهم في مناطق الاحتلال. يضاف إلى ذلك أن مشكلة «نساء الترفيه» التي وقع ضحيتها أكثر من مائتي ألف إمراة كورية وصينية ومن جنسيات أخرى استخدمن كمومسات للترفيه عن أفراد الجيش الياباني ما زالت تثير الكثير من الانتقادات والمحاكمات التي أجبرت الحكومة اليابانية على تقديم الاعتذار لمن بقي منهن على قيد الحياة، ومساعدات مالية كبيرة لكل منهن . وتمت تنقية الفكر السياسي الياباني بشكل كامل من جميع المقولات السابقة التي كانت تشجع العنف أو تحض على استخدامه على مختلف المستويات، والتي كانت تنطلق من تمجيد قيم الساموراي أو المقاتل العسكري الياباني الذي كان يحتل المكانة الأولى في اليابان .

ب - أن اليابان نفسها تحولت بعد الحرب العالمية الثانية من جلاد إلى ضحية . فتعرضت لأول اختبار نووي مارسه الأميركيون ضد السكان المدنيين في هيروشيما وناغازاكي عام ١٩٤٥ وذهب ضحيته مئات الآلاف من القتلى والمشوهين، وبقيت آثاره مستمرة لسنوات طويلة . ومع أن غالبية الدراسات العلمية واستطلاعات الرأي تؤكد على أن نسبة كبيرة من اليابانيين أبدت تسامحاً لموقف الأميركيين من استخدام القوة المسلحة ضدهم لأن الجيش الياباني كان البادئ في الاعتداء عليهم في معركة بيرل هاربر ، إلا أنهم لم يغفروا للأميركيين استخدام السلاح النووي المحرم دولياً ضد شعب مدني أعزل. وما زالت الاحتفالات السنوية في ذكرى المجزرتين تندد بتلك الأعمال الهمجية وتطالب الأميركيين بالاعتذار العلني عن الجرائم التي ارتكبوها ضد أجيال متعاقبة من سكان هيروشيما وناغازاكي .

ج - أن سياسة «الغفران والتسامح» تشكل المدخل الأساسي لإعادة تطبيع العلاقات مجدداً بين الدول الكبرى التي مارست الاستعمار بأشكاله المتعددة والشعوب التي خضعت لاحتلالها . لكن تلك السياسة يجب أن تشكل تتويجاً لنضال تلك الشعوب في سبيل استقلالها وإجبار المحتل على الخروج من بلدانها. فلا قيمة لسياسة «الغفران والتسامح» إذا كان الهدف منها بقاء الاحتلال أو التطبيع معه أو الخضوع لشروط المحتل . فالهدف الأساسي، إن لم نقل الوحيد من استخدامها، هو الاستفادة من دروس التاريخ، شرط أن تتعلم منها أيضاً الدول التي مارست الاحتلال أو الاستعمار ، مما يؤكد صواب المقولة العلمية التالية : «إن أمة تستعبد أمة أخرى لا يمكن أن تكون حرة» .

نخلص إلى القول إن نقد مقولات العنف والعنف الماضي تحتاج إلى جرأة كبيرة من جميع الشعوب بهدف الانتقال من التاريخ غير الإنساني إلى التاريخ الإنساني الذي يقدس حرية الأفراد والشعوب، ويحرِّم كل أشكال القمع، والاضطهاد، والعنف، والسيطرة، واستغلال الإنسان للإنسان . وتبرز هذه الدراسة الدروس والعبر الكثيرة التي استخلصها اليابانيون من تاريخهم الحديث والمعاصر، والذي شهد تبدلاً جذرياً من المقولات التي كانت تمجد استخدام العنف ضد شعوب أخرى إلى تفهم الأسباب التي جعلت الأميركيين يستخدمون العنف ضدهم . ولعل أبرز تلك الدروس أن اليابانيين تعلموا الكثير من سلبيات ماضيهم وقدموا الاعتذار العلني للشعوب التي أساؤوا إليها، وهم ينتظرون أن يمارس الأميركيون الأسلوب عينه لكي يتم تصويب مسار التاريخ البشري من تاريخ العنف أو التاريخ غير الإنساني إلى التاريخ الإنساني من طريق حل النزاعات الموروثة بالطرق الدبلوماسية وليس بالعنف الدموي . وليس شك في أن قيم الثقافة اليابانية ما زالت مستمرة بقوة رغم التبدلات العميقة، وقد رافقت انتقال المجتمع الياباني من مرحلة السيطرة والتوسع إلى مرحلة التطور الديموقراطي السلمي والدعوة إلى حل جميع المشكلات بالطرق الدبلوماسية . والسؤال الأساسي الذي سنحاول الإجابة عليه في هذه الدراسة هو: كيف استطاعت قيم الثقافة التقليدية اليابانية الاستمرار بفاعلية في مختلف مراحل تحديث اليابان وشكلت صمام الأمان لضمان الاستقرار في المجتمع الياباني بشكليه التقليدي والحديث ؟ .

التحوّلات الأساسية في الفكر السياسي الياباني الحديث والمعاصر

أ - استراتيجية العزلة الطوعية عن العالم الخارجي ١٦٣٧ -١٨٥٣

شهدت تلك المرحلة ولادة وتطور الوحدة السياسية والإدارية القومية في اليابان على قاعدة سلطة مركزية صارمة من جهة، ونظام للقيم تمسكت به الطبقة العسكرية اليابانية بقيادة الحاكم العسكري العام أو الشوغون من جهة أخرى .

عرف ذلك النظام باسم بوشيدو Bushido، ويختصر بعبارة يابانية «شي جين يو Chi Jin Yu» التي تعني :الحكمة، واليقظة، والشجاعة، وهي ركائز ثلاث في نظام القيم المعتمد عند الساموراي أو المقاتل الياباني.

بني نظام البوشيدو على مبادئ الديانة الكونفوشيوسية، والكونفوشيوسية الجديدة في مرحلة سونغ Song والتي تميزت بأن غالبية مفكريها كانوا من دعاة الإصلاح والتنوير. في تلك الفترة بالذات اكتسب اليابانيون صناعة الأسلحة النارية من البرتغاليين وصنعوها على نطاق واسع منذ النصف الثاني من القرن السادس عشر، وأعدوا حملة عسكرية قوامها ١٥ ألف رجل، للسيطرة على كوريا والصين . و رغم فشل الحملة في تحقيق أهدافها العسكرية، اكتسب اليابانيون عن الصين خبرة مهمة في مجال الطباعة، فاستخدموا الحروف المتحركة بدل الحروف أو الألواح الخشبية الجامدة، والتصوير على الخشب في الطباعة . وقد ادّخروا الكثير من النقود المعدنية في تلك المرحلة التي لم تكن عزلة كاملة، واستفادوا من خبرات الأوروبيين في مجالات الطب، والفلك، والهندسة .

تجدر الإشارة هنا إلى أن نظام القيم الاجتماعية الذي نشرته الديانة البوذية ذات التقاليد الصارمة بدأ يتعرض لنقد شديد من جانب نظام قيم جديد بشرت به المسيحية الوافدة حديثاً إلى اليابان. فقد دعت المسيحية إلى نشر مبادئ السلام، والمحبة، والتسامح، والغفران في مجتمع كان يمجد مبادئ القوة إلى الحدود القصوى. وسرعان ما برز تناقض حاد بين نظامين من القيم . ثم زادت حدة الأزمة بعد اعتماد التبشير المسيحي وسيلة للتأثير المباشر على الشعب الياباني تمهيداً لإخضاع اليابان إلى القوى الأوروبية العظمى على غرار ما حدث للصين، والهند وجميع دول جنوب وشرق آسيا .

لذا جاء رد الفعل الياباني عنيفاً ضد المحاولات الغربية المبكرة لاحتلال اليابان في إطار مخططات استعمارية لاحتلال تلك المنطقة واستخدام بعض القوى اليابانية من تجار، ومبشرين، ومثقفين متغربين كركائز للاحتلال . وبعد سلسلة من عمليات الردع الوقائي، ومنع القوى الخارجية من التدخل بالشؤون اليابانية، وجد حكام اليابان أنفسهم في وضع صعب للغاية بسبب كثرة الضغوط الخارجية في وقت كان فيه المجتمع الياباني عاجزاً عن المواجهة لأسباب موضوعية ناجمة عن النزاعات المستمرة بين أفراد الطبقة الحاكمة التي باتت عاجزة عن مواجهة تلك الضغوط .

بعد أن اهتزت ركائز المجتمع التقليدي، كاحترام وطاعة رب العائلة، وخضوع الشعب الطوعي لزعيم الجماعة Clan رفض الشوغون والدايميو من حكام المقاطعات المفهوم الغربي للمساواة بين الحاكم والمحكوم، وقاموا بتصفية الجماعات المسيحية الأولى في اليابان وأعلنوا عزلة طوعية لأكثر من قرنين من الزمن . واتخذت إدارة الشوغون قراراً صارماً قضى بتصفية جميع الركائز المحلية التي بناها الغرب في اليابان طوال القرون الماضية . ونصت أوامر القادة العسكريين على حصر الملاحة الخارجية بسفن الدولة فقط، وفرض عقوبة الموت على المهاجرين الذين يغادرون اليابان بطرق سرية مع مصادرة مراكبهم، وتنفيذ عقوبة الإعدام بأي ياباني يبقى خارج بلاده لمدة تزيد على الخمس سنوات بعد صدور تلك التعليمات. ومنع التجار اليابانيون من عقد صفقات تجارية مباشرة مع الأجانب أو تخزين شيء من بضائعهم في مخازن يابانية، وحظر على الإرساليات الأجنبية العمل في اليابان، كذلك منع تصدير الأسلحة اليابانية إلى الخارج، وكل أشكال الملاحة الخارجية إلا على سفن حكومية. فتزايدت وتيرة العزلة بشكل متصاعد ودامت حتى ١٨٥٣ ، لكنها امتدت عملياً حتى بداية حركة الإصلاح في عهد الإمبراطور مايجي عام ١٨٦٨ .

ب – استراتيجية الرد على تحدي الغرب بتحويل اليابان إلى دولة إمبريالية قوية ١٨٥٣ – ١٨٦٧

تعتبر سنوات ١٨٥٣ – ١٨٦٧ الأكثر خطورة في تاريخ اليابان الحديث والمعاصر. فقد وجه الكومندور الأميركي بيري إنذاراً إلى اليابانيين بتاريخ ١٤ تموز ١٨٥٣ قضى بفتح الموانئ اليابانية فوراً أمام الملاحة الدولية، سلماً أو بالقوة . وأجبرت اليابان على توقيع اتفاقيات مذلة ومجحفة بحق اليابانيين بدأت باتفاقية

كاناغوا لـلصداقة مع الولايات المتحـدة الأميركية في ٣١ آذار ١٨٥٤ ، وألحـقت بها اتفاقيات مشابهة مع دول أوروبية عدة . فشكلت الاتفاقـيات الجديدة انتقاصاً حقيقياً لسيادة اليابانيين على مـوانئهم، وجعلت اليابان في موقع شبـيه بالصين ودول آسيوية أخرى خضعت للاحتلال الأجنبي. ورغم بقائهـا دولة حرة، بدا التعامل الغربي معها كما لو كانت خاضعة فعلاً للاحتلال.

بعد أن تولى الإمبـراطور موتسوهيتو الحكم فـي ٣ كانون الثاني ١٨٦٨، تلقب باسم الإمبراطور مايجي Meiji أي المصلح المتنور . وتميزت فترة حكمه بإصلاحات مهمة أبرزها إعلان مبادئ الإصلاح الخمسة في ١٤ آذار ١٨٦٨ وهي:

١ - كل القرارات أو التدابير يجب أن تتخذ بعد نقاش جماعي للدفاع عن المصلحة العامة.

٢ - من حيث المبـدأ، لا فرق بين أعلى وأدنى في اليابان، بل الجـميع متـساوون مع الحفاظ بدقة على التراتبية الاجتماعية.

٣ - من الضـروري أن تتوحـد السلطتـان العـسكرية والمدنيـة في يد واحدة بهـدف حماية حقوق كل الطبقات والمصلحة القومية العليا معاً.

٤ - يجب التـخلّي عن التقاليـد الشكلية القـديمة والعمل على بروز المسـاواة بشكل طبيعي بين الجميع دون تمييز .

٥ - اكتساب التعليم العصري والتكنولوجيـا من أي مكان في العالم واستخدامهما لبناء ركائز الإمبراطورية اليابانية.

انطلقت قرارات الإصـلاح من مبدأ ثابت أن اليـابان ذات خصوصيـة فريدة في التاريخ لأنهـا تضم شعبـاً متجـانساً يقيم على أرض مـقدسة يرعـاها الآلهة، ويعتـبر الإمبراطور من سلالة الآلهة وأباً لجميع اليابانيين الذين يشكلون عائلة واحدة، ولهم دولة واحدة تعتـبرهم أبناء متساوين في الحـقوق والواجبات دون الأخذ في الاعـتبار أي انقسام طبقي أو لغوي أو ديني أو عرقي. فـالجميع عائلة واحدة، في دولة مركزية واحدة، لها أب واحد هو الإمبراطور.

حملت حركـة التحديث معهـا تبدلات اجتماعـية كبيرة حـولت اليابان إلى بلد غني وله جيش عصـري قادر على إنزال هزائم سريعة بالجيـوش التقليدية في البلدان المجاورة . وبشر قـادة الإصلاح في البداية الشعب بمبادئ السلام والأمن والاسـتقرار في بلدان جنوب شرق آسيـا، والعمل على تحويل اليابان إلى بلد ديموقـراطي عصري

على غرار فرنسا، وألمانيا، وبريطانيا والولايات المتحدة الأميركية. واستعار المصلحون من تلك الدول الكثير من النظم، والمقولات الإصلاحية، والنظام المالي، والتعليم العصري، والدستور، والفن العسكري، والتكنولوجيا.

على جانب آخر، رفعت الانتلجنتسيا اليابانية شعاراً جديداً بالغ الأهمية هو : «التكنيك غربي، أما الروح فيابانية».

وقد نجحت في رسم صورة مثالية لدور الإمبراطور المتنور الذي استطاع إنقاذ اليابان من مخاطر التدخل الأجنبي، وعمل على تحديث المجتمع الياباني على جميع المستويات. وبسبب موقعه المميز والقوي في الهرم الديني والسياسي الياباني لم تعارض القوى المحافظة الإصلاحات الرامية إلى إنشاء دولة عصرية قوية تحمي اليابان من مخاطر غزو خارجي . فالإمبراطور من سلالة الآلهة التي تحمي اليابان، وعلى جميع القوى تقديم الطاعة إليه في كل ما يقوم به لأنه المؤتمن الأول على سلامة اليابان واليابانيين . وبنتيجة الإجماع الوطني حول شخصه قام الإمبراطور بدور بارز في إدخال إصلاحات جذرية حولت اليابان إلى دولة إمبريالية عظمى خلال فترة زمنية قصيرة لم تتعد ٢٦ عاماً .

لم تكن الإصلاحات ممكنة التحقيق بهذه السرعة لولا وفرة التراكم الاقتصادي الذي شهدته اليابان في مرحلة العزلة الطوعية المعروفة تاريخياً بمرحلة توكوغاوا .فقد استفاد منها تحالف القوى القديمة والجديدة بقيادة الإمبراطور مايجي، في مختلف المجالات العسكرية والاقتصادية والمالية والإدارية. ونجح في تأسيس جيش قوي وبناء صناعات حربية عصرية، وإقامة احتكارات يابانية ضخمة، وإطلاق النهضة اليابانية الأولى التي حولت اليابان إلى واحدة من أقوى الدول في العالم عند مشارف القرن العشرين . فبعد أن تخلصت من قيود الاتفاقيات القديمة منذ عام ١٨٩٤ ، بدأت مرحلة جديدة في تاريخها الحديث تحولت فيها إلى الدولة الإمبريالية الوحيدة في جنوب وشرق آسيا.

عرف المصلحون اليابانيون كيف يؤسسون لحركة تحديث سليمة دون أن يقيموا تعارضاً بين الحداثة والأصالة.

ورفعوا شعارات إصلاحية واضحة ضمن ثلاث محاور أساسية: بناء جيش عصري، وإحداث تغيير جذري في قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، والحفاظ على أصالة الشخصية القومية اليابانية ذات الخصوصية المتميزة منذ أقدم العصور .

وتم تحويـل ولاء الساموراي لـقادتهم والاسـتعداد للـموت في سبـيل مبـادئهم المعروفـة بالبوشـيدو Bushido إلى ولاء للدولة اليـابانية بعد توسـيع الجيش ليـصبح جيش كل القوى والطبقات الاجتماعية في اليابان، وبقيادة الساموراي أنفسهم.

ونشأ تحالف وثيق مـا بين القطاعين العام والخاص بهدف تكـاملهما ورفض كل أشكال التنافس التناحـري بين الشركات اليـابانية. ولعـبت الاحتكارات الاقتـصادية والمالية المعروفـة باسم زايباتسو Zaibatsu الدور الأساسي في تحويـل اليابان إلى قوة عظمى في مختلف المجالات العسكرية والاقتـصادية والمالية، وكان لها أكبر الأثر في اقتباس وتطوير التكنولوجيا الغربية والتـأسيس لنهضة يابانية ردمت الهوة بين اليابان وأكثر الدول الغربية تطوراً خلال عقود قليلة.

تميزت مـرحلة الإصلاحات بالاقـتباس عن الـغرب في مخـتلف حقول المعـرفة الإنسانيـة. فبعـد أن أدرك اليابانيون أن الدول الغـربية قد سبـقتهم في مـجال العلوم العصـرية والتكنولوجيا، اقتـبسوا عنهـا الكثير من تلك العلوم دون تردد، واستـدعوا مئات الخبراء الغـربيين لتدريب كادرات اليابان الشابة، ودفعوا للخـبير الأجنبي راتباً مرتفـعاً كان يفوق أحـيانا راتب الوزير الياباني، وأقـاموا لبعـضهم نصباً تذكـارية ما زالت منتصبة في عدد من الجامعات اليابانية .

كذلك أكـثروا من البـعثات الـعلمية إلى الخـارج بهدف تدريب اليـابانيين على العلوم والتكنولوجيا العصرية .

حرص المصلحون اليابانيون على تطوير القاعـدة المادية لليابان بالسرعة القصوى . لكنهم، في الوقت عـينه، اتخذوا تـدابير وقـائية لمنع تأثر الشـعب جمـاعيـاً بأفكار التغريب وبالقيم الاجتماعية الغربية. وبعد أن ترسخت عملية التحديث وتحولت إلى حـداثة مكتـملة على أرض الواقع، لم تعـد اليابـان دولة تخاف التـدخل الغـربي في شؤونها الداخلية، السياسية منها والعسكرية والاقتصادية، بل أصبحت دولة مرهوبة الجانب من دول الجوار، ومن أوروبا وأميركا معاً.

حظي شـعار التـحديث الجـديد :«التكنيك غـربي، أما الروح فـيابانيـة» بأولوية مطلقـة في التطبـيق العـملي . وكانت أبـرز تجلياته: دولة مـركـزية حـديثة، وجـيش عصري مزود بأحدث الأسلحة، واقتصـاد قوي قام على قاعدة ثابتة من الاحتكارات الضخمـة، وسلطة استبدادية مطلقة حـصرت كل الصلاحيات بيـد الإمبراطور الذي جمع إلى جـانبه عـدداً كبيـراً من المصلحين المتنورين . وتبع الشـعب الياباني قـيادته

الجديدة بطاعة تامة استناداً إلى المبادئ الكونفوشيوسية بأشكالها المتعددة.

ونشر النظام الإمبـراطوري أيديولوجية قومية متـشددة باسم الكوكوتاي، وأبرز تجليـاتهـا :الأمـة / العـائـلة، والعـائلة / الدولة، التي لـعبت الدور الأسـاسي في انتـصـارات اليـابان العـسكرية .فـقـد تحـمس لهـذا الشـعـار كل من الإمـبـراطور، والساموراي، والبـورجوازية اليابانية الصاعـدة، والتجار، والصناعيون، والحـرفيون، والعمال، والمزارعون . وسـاهمت أجهزة الدولة في ترسيخ مقولات شعبـية انتشرت على نطاق واسع وأبرزها : أرض اليابان مـقدسة ولا يجوز أن تدنسهـا أقدام الغزاة، والإمبراطور مقدس وهو رمز لليابان وأب لجمـيع اليابانيين، وشعب اليابان متجانس وهي خصـوصيـة يعتبـرونها غيـر متـوفرة لدى أي شعب آخـر، والخدمة الـعسكرية إجبارية على جميع اليابانيين، ودون تمييز من أي نوع كان.

في الوقت نفسه حصل الـشعب الياباني على مكتسبات مهـمة منها : حق العلم مقدس لجميع اليابانيين على اختلاف طبقـاتهم الاجتماعية، وقيم العمل والإنتاج هي القيم العليا في المجتمع الياباني، والكفاءة الشـخصية وليس الموروث الاجتماعي هي القـاعدة الـوحيـدة للتـوظيف والتـرقي الإداري، ولا يحبـذ الشـعـب اليـاباني أياً من الدعوات السياسية التي تقسِّم المجتمع إلى طبقات متناحرة .

بعد أن خـرجت اليابان من الحـرب العالمية الأولى دولة قـوية ومنتصـرة، عملت الولايات المتحدة على احتوائها من طريق الحصـول عى توقيعها على اتفاقية واشنطن في ١١ آب ١٩٢١ ، والتي عـرفت باسم «اتفـاق الخـمـسـة الكبـار»، التي ضـمـت الولايات المتحدة الأميركية، وفـرنسا، وإيطاليا، وبريطانيا، واليابان، ثم توسعت في ٦ شباط ١٩٢٢ لتضم الصين، وبلجيكا، وهولندا، والبـرتغال. وقد نصت على تخفيف حدة التـوتر العسكري في آسـيا مما اعتـبر بمثابة حـصار دولي على النزعـة العسكرية اليـابانية . فـارتفـعت أصـوات قادة عـسكريين في اليـابان تندد بهـذا الاتجاه وتدعـو اليابانيين للاستـعداد إلى مواجهة قـريبة مع الأميركـيـين لأن كل الدلائل تشير إلى أن الأمتين تتحـضران لحرب وشيكة. وسرعان مـا بدأت العلاقات الأميركيـة - اليابانية تتدهور تدريجيـاً بعد أن بلغت النزعة العسكرية للأحـلام الإمبريالية اليـابانية أقصى مـداها مع قيـام «إمبـراطورية الحـرب اليابانيـة» التي اسـتمـرت ما بين ١٩٣١ حـتى ١٩٤٢ . وبرز تحالف وثيق مع النـظام النازي في ألمانيا الذي شكل حليفـاً موضوعـياً لليابان لتحـقيق أحلامها في السـيطرة على المنطقة . وسعت اليابان إلى تحيـيد الاتحاد

السوفياتي لإنجاح ضربة عسكرية خاطفة وقوية تشل الوجود العسكري الأميركي بالكامل في منطقة جنوب وشرق آسيا.

وفي ٦ كانون الأول ١٩٤١، وحين كانت إدارة الرئيس الأميركي روزفلت منهمكة في الرد على بعض نقاط الاتفاق المقترح مع اليابان، وجه اليابانيون ضربة عنيفة إلى الأسطول الأميركي في بيرل هاربر وأنزلوا خسائر كبيرة بالأميركيين.

وبنتيجة تلك الصدمة برزت رغبة جامحة لدى الأميركيين للانتقام من اليابانيين بعد انكشاف الأهداف الاستراتيجية اليابانية بإخراج جميع الدول الغربية نهائياً من تلك المنطقة . فاشتد الضغط الأميركي على اليابانيين انطلاقاً من المناطق البعيدة والمكشوفة أمام الطيران والبحرية، وبدأت رقعة السيطرة اليابانية بالتراجع التدريجي . وحين أدرك الأميركيون أن اليابانيين سيقاتلون بشراسة حتى آخر جندي، وبروح قتالية عالية، وأن الخسائر الأميركية ستكون كبيرة في الأرواح والعتاد، قرروا إنهاء الحرب باستخدام أكثر الأساليب فاعلية في القتل الجماعي. فأسقطوا أول قنبلة نووية في التاريخ على هيروشيما بتاريخ ٦ آب ١٩٤٥ ، وبعد ثلاثة أيام أسقطوا القنبلة الذرية الثانية على ناغازاكي . وكانت محصلة تلك الجريمة البربرية مئات الآلاف من القتلى والمشوهين . فأعلن الإمبراطور هيروهيتو استسلام اليابان في ١٤ آب ١٩٤٥ ، وتم التوقيع رسمياً على الاعتراف بالهزيمة في ٢ أيلول ١٩٤٥ ، وبدأ الاحتلال الأميركي لليابان إلى أن أبدل بمعاهدة تحالف وحماية عسكرية عام ١٩٥١ .

ج- استراتيجية اليابان في التحدي الاقتصادي عبر مقولة الغفران والتسامح ١٩٤٥ - ٢٠٠٢

أجرى الحكم العسكري الأميركي المباشر تعديلات جذرية في بنية النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي والعسكري فيها . فأوقف الدستور الإمبراطوري القديم لعام ١٨٨٩ ونشر دستوراً جديداً عام ١٩٤٦، وأحال أكثر من ٢٠٠ ألف عسكري ياباني على المحاكمة بتهم مختلفة، وفرض على اليابان منع التسلح إلى أجل غير مسمى، ونشر على أراضيها وفي مياهها الإقليمية عدداً من القواعد العسكرية الأميركية، وأجبر حكومتها على حل منظماتها الاقتصادية المعروفة باسم زايباتسو التي كانت الأداة الأساسية للهيمنة اليابانية على منطقة جنوب وشرق آسيا، والركيزة الاقتصادية المهمة التي مولت عملية التحديث اليابانية .نتيجة لذلك بدأت

اليابان استراتيجية دفاعية تهدف إلى إنقاذ البلاد من سلبيات الحروب التي دمرت الكثير من ركائزها البنيوية وحولتها إلى بلد فقير للغاية طوال سنوات ١٩٤٥- ١٩٥٥ . يمكن توصيف السمات الأساسية لتلك الإستراتيجية التي ما زالت مستمرة حتى الآن على الشكل التالي :

أولاً - وقف الانهيار الاقتصادي الذي نتج عن التدمير العسكري الأميركي لليابان ١٩٤٥-١٩٦٠

وقد عرفت تلك السياسة باسم «سياسة يوشيدا » نسبة إلى رئيس الوزراء الياباني الذي حكم غالبية سنوات تلك الحقبة . وتمحورت سياسته حول نقطتين : التحالف العسكري الثابت والدائم مع الولايات المتحدة الأميركية، والتركيز على التنمية الاقتصادية الداخلية وعدم رصد أية مبالغ في الموازنة اليابانية لأغراض الدفاع أو المشاركة في أعمال عسكرية، داخلية أو إقليمية أو دولية.

ثانياً - تحقيق «المعجزة الاقتصادية اليابانية» ١٩٦٠ - ١٩٨٩

بالاستناد إلى إصلاحات يوشيدا بنت اليابان ركائز صلبة لإطلاق نهضة يابانية جديدة أحدثت تبدلات جذرية في جميع البنى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والإعلامية . وقد امتدت تلك المرحلة من مطلع الستينات حتى نهاية الحرب الباردة عام ١٩٨٩ ، وحققت خلالها اليابان أعلى معدلات للنمو التراكمي في العالم ، ولسنوات عدة متعاقبة .

وحين كانت الغالبية الساحقة من دول العالم تمر بأزمات ركود اقتصادي، حافظت اليابان على وتيرة نمو مرتفعة أو مستقرة لسنوات طويلة، وتحولت إلى الدولة الأولى في العالم في مجال التوظيف المالي في الخارج .

ثالثاً- تعزيز دور اليابان الاقتصادي في عصر العولمة والنظام العالمي الجديد

بعد انهيار الاتحاد السوفياتي عام ١٩٨٩ بدأت اليابان تبحث لنفسها عن دور جديد طوال عقد التسعينات. فعززت علاقاتها مع أوروبا من طريق الاتصالات والاتفاقات المباشرة. ودعت إلى مشاركة فعلية في النظام العالمي الجديد، من موقع الندية والتعاون عبر تنشيط مؤسسات الأمم المتحدة والمنظمات الدولية .

رحبت اليابان بعصر العولمة أكثر من باقي الدول لأنها تأمل بالتحرر مستقبلاً من موقع التبعية الذي تعيشه حتى الآن في العلاقات الدولية، بسبب خضوعها المستمر للوصاية العسكرية الأميركية منذ اتفاقية ١٩٥١ . وقد أكدت نهاية الحرب الباردة على أن حرباً عالمية ثالثة لم تعد محتملة، وقد تبدو مستحيلة. فلم تعد الحرب أسلوباً لحل النزاعات المعقدة، وبرز اتجاه عالمي قوي لإعطاء دور فاعل للأمم المتحدة لكي تقوم بحل تلك النزاعات بالطرق السلمية. وتصر اليابان على استعادة موقعها كدولة مستقلة غير منقوصة السيادة. وهي تسعى لكي تصبح أحد الأعضاء الدائمين في مجلس الأمن بعد تغيير تركيبته الحالية بما يتلاءم مع متطلبات عصر العولمة. ويرى اليابانيون بحق أنه لم يعد هناك مبرر لوجود قوى عسكرية أميركية على أراضي اليابان خاصة وأن شوارع مدنها الكبرى لا تخلو باستمرار من مظاهرات حاشدة تطالب برحيل القوات الأميركية بعد أن تكاثرت أعمال الجنود الأميركيين اللاأخلاقية في كثير من المقاطعات والجزر اليابانية، وبشكل خاص في أوكيناوا . وشهدت مرحلة الثمانينات والتسعينات كثافة هائلة للتوظيف المالي الياباني في جنوب وشرق آسيا مما ساعد في إطلاق تجربة النمور الآسيوية . وعززت اليابان من وجودها الاقتصادي في جميع الدول الآسيوية المجاورة، ونقلت إليها قسماً كبيراً من رساميلها التي كانت منتشرة في مناطق أخرى من العالم . تزامن اندفاع اليابان للتوظيف بقوة في محيطها الآسيوي مع دخولها عصر العولمة، وزيادة حضورها الفاعل للمنافسة في الأسواق العالمية بعد توقيعها على اتفاقات الغات التي نصت على إطلاق حرية التجارة الدولية. وكان على اليابانيين إقامة التوازن الدقيق ما بين نزوعهم الطبيعي في التوجه نحو محيطهم الآسيوي الذي هم جزء لا يتجزأ منه، وما يمليه عليهم تطورهم الاقتصادي والمالي والتقني كقوة أساسية في الاقتصاد العالمي، لا بل القوة الأولى في مجال التوظيف الجاهز للاستثمار والمساعدات المالية وفي بعض فروع التطور التقني وصناعة الروبوت. وأصبحت اليابان من أكثر دول العالم تخطيطاً لمشاريع اقتصادية كبيرة على المستوى الكوني .

سياسة التسامح والغفران تعزّز

في مطلع القرن الحـادي والعشرين مـا زالت اليابان تعتـمد استراتـيجية سلمـية لإنقاذ المجـتمع الياباني من سلبـيات تجدد نزعة عـسكرية حولتهـا في السابق إلى بلد فقيـر للغاية . وهي تعتمـد سياسة تشـجيع الإنتاج أو التراكم الاقتـصادي والمالي في جميع المجالات ، والاعتماد الكلي على الأميـركيين لحمايتها من أي هجوم عسكري خارجي لقاء تحـالف ثابت ودائم مع الولايات المتحدة في المحافل الدولية، والتـركيز على التنمـية البشـرية أو إستـراتيجيـة التنميـة الشمـولية والطويلة الأمـد التي قادت إلى«المعجزة الاقتصادية اليابانية».

لقد ساهمت استراتيجية اليابانية السلمية في ترسيخ ركائز النهضة اليابانية الثانية على أسس جديدة أبرز مقولاتها :

«التحـديث في خدمة المجتـمع» بدلاً من «التحديث في خدمـة النزعة التوسـعية العسكرية»، و«الحل السلمي للمـشكلات الموروثة» بدلاً من «الحل العنفي الذي يولد عنفاً مـضاداً»، و«التـسامح والغـفران لبناء التـاريخ الحافـز»بدلاً من «الانتـقام الذي يستـعيد مـآسي التاريخ العبء» . فأفـضت الاستراتيجـية اليابانيـة الجديدة إلى بروز تبدلات جذرية في جـميع بنى اليابان الاقتصـادية والاجتماعيـة والسياسية والثقـافية والإعلامية .

ورغم حرص اليابان على التـمسك باستراتيجـية الدفاع عن المكتسبـات السابقة وتطويرها، مستفيدة من تحالفهـا الوثيق والدائم مع الولايات المتحدة الأميركية ، فهي تطالب بتعـزيز دور الأمم المتحدة، وإقـامة نظام عالمي جـديد متعدد الأقطاب وأكـثر عـدالة من نظام الـقطبين الذي قـاد إلى حـرب باردة بين الـنظامين الرأسـمـالي والاشتـراكي . وتجاوزت اليابان التـاريخ العبء من طريق التصـالح مع دول الجوار الإقليمي في جنوب وشرق آسيا، وباتت رساميـلها تلعب دور الرافعة الاقتصادية في غالبية تلك البلدان . وتتخوف الولايات المتحدة الأميركية ودول الاتحاد الأوروبي من حمـاس اليابان لإقـامة الوحدة الآسـيوية التي خطط لهـا القادة اليـابانيون منذ عـقد الثمـانينات، وأعادوا تجـميع قـسم كبيـر من رساميلهم في قارة آسـيا بعـد أن كانت متواجدة بكثافة في القارتين الأميركية والأوروبية.

غني عن التذكير أن الاختلاف الآيديولوجي لم يعد عائقاً كبيراً أمام التعاون بين

الدول المتباينة الآيديولوجيات بعد الحرب الباردة. فقد أظهرت الصين مرونة كبيرة في فهم المتغيرات الدولية في العقد الأخير من القرن العشرين، وأبدت استعداداً تاماً لحل المشكلات الدولية العالقة، بما فيها مشكلة هونغ كونغ، وماكاو، وتايوان، بالطرق السلمية. كذلك أظهرت اليابان رغبة حقيقية في تجاوز «التاريخ العبء» المليء بذكرى المجازر التي ارتكبها الجيش الإمبراطوري الياباني ضد الصينيين والكوريين . فقدم الإمبراطور الياباني أكاهيتو، اعتذاراً علنياً للصين وكوريا تمهيداً لإحلال المصالح المشتركة مكان العداء التاريخي لبناء قوة آسيوية موحدة على قاعدة «سياسة الغفران والتسامح»، للمساهمة في صنع نظام عالمي جديد لا تتحكم فيه المركزية الأميركية وحدها على مشارف الألف الثالث.

على جانب آخر ، أحدثت نهاية الحرب الباردة صدمة إيجابية لدى الساسة اليابانيين كان من نتائجها المباشرة طرح مسألة استمرار الوجود العسكري الأميركي في اليابان بعد أن بات يفتقد إلى أي مبرر إقليمي ودولي. ونبهت وسائل الإعلام إلى خطورة ما توصف به اليابان في الخارج كعملاق اقتصادي وقزم عسكري. وتساءل اليابانيون عن السبب الذي يجعل بلادهم الدولة الوحيدة في العالم المنزوعة السلاح، والمحرومة من التسلح، والتي لا يسمح لها إلا بالاقتصاد السلمي، في حين أن جميع القوى العظمى تزيد من طاقاتها وقواها العسكرية، وتوظف نسبة كبيرة من موازناتها للأغراض العسكرية، كما أن شركات بيع الأسلحة العالمية تجني ثروات طائلة من هذه التجارة الرائجة بشدة.

لا شك في أن وضعية «العملاق الاقتصادي والقزم السياسي والعسكري» تسيء إلى سمعة اليابانيين في الداخل والخارج نظراً لاستمرار تبعيتهم السياسية والعسكرية للقرار الأميركي منذ نهاية الحرب العالمية الثانية حتى الآن. وقارنت وسائل الإعلام اليابانية، ومعها بعض وسائل الإعلام الغربية، ما بين ألمانيا واليابان كدولتين كانتا متشابهتين في تلقي الهزيمة بعد الحرب العالمية الثانية .فلم تكتف ألمانيا بتوحيد كامل أراضيها واستعادة قراراها السياسي المستقل فحسب بل احتلت موقعاً متقدماً في توحيد أوروبا وفق تصورات الأوروبيين ومصالحهم بالدرجة الأولى، وليس كما يرغب الأميركيون .

ويتساءل اليابانيون بحق : لماذا تحررت ألمانيا من التبعية الأميركية ولم تتحرر بلادهم ؟. فاليابان دولة مستقلة، وذات سيادة، وتقيم أفضل العلاقات مع جميع دول

العالم، وبالتالي ليست بحاجة إلى قوى أميركية أو أية قوى أخرى لحمايتها من أي اعتداء محتمل . كما أن الشعب الياباني مستعد للدفاع عن نفسه، ويمتلك القدرة على المجابهة في مختلف المجالات، بما فيها المجال العسكري . وبدأ اليابانيون فعلاً، ومنذ سنوات طويلة، بامتلاك أسلحة متطورة جداً، وذلك على مرأى من الأميركيين وغيرهم. ولديهم أسلحة تكنولوجية معقدة وقادرة على تدمير كثير من الأسلحة، التقليدية وغير التقليدية، قبل وصولها إلى الأراضي اليابانية . وهم يوظفون نسبة مهمة من موازنتهم من أجل الدفاع عن أراضيهم .

نخلص إلى القول إن غضب الشعب الياباني يتزايد على استمرار التواجد العسكري الأميركي في اليابان. وصرح ممثلو القوى القومية باستمرار أن الحرب الباردة انتهت، فلماذا تبقى آثارها ماثلة للعيان في اليابان دون غيرها من سائر الدول المستقلة في العالم ؟ واقترنت تلك التصريحات بمظاهرات صاخبة تبرز شعوراً حاداً من العداء للأميركيين تشارك فيها الأحزاب والقوى الدينية والليبرالية واليسارية التي تسيطر على قطاعات واسعة من الرأي العام الياباني، ولها نسبة مهمة بين أعضاء في مجلسي الشيوخ والنواب.

بعبارة موجزة، تخلت اليابان طوعاً عن مقولات العنف الدموي التي أفضت إلى السيطرة العسكرية والنزعة الإمبريالية التوسعية، وتبنت مقولات تجربة التحديث المعاصرة التي تدعو إلى الديموقراطية، والتحديث الشمولي لأهداف غير عسكرية، وإلى المشاركة النشطة في بناء نظام عامي جديد على أسس مغايرة تماماً للأسس السابقة التي كانت تشجع الحروب أو تعجز عن منعها قبل انفجارها . ورغم بقاء الخلافات التاريخية بين اليابان والدول الآسيوية المجاورة فإن استراتيجية اليابان المستندة إلى «سياسة الغفران والتسامح» قد أحدثت تبدلات عميقة في دول الجوار الآسيوية، في محاولة لتجاوز التاريخ العبء إلى التاريخ الحافز . وتفخر اليابان اليوم بتقديم نفسها كأفضل نموذج ناجح للتحديث في القارة الآسيوية، والنموذج القدوة لكثير من تجارب التحديث غير المستندة إلى مقولات المركزية الغربية وثقافاتها .

بالمقابل، إن إعادة التوظيف بكثافة في المجال العسكري سيعيق حتماً دمج اليابان في محيطها الإقليمي نظراً للحساسية المفرطة لدى الدول الآسيوية من إعادة تسليح اليابان أو مشاركتها التكنولوجية في تجارة الأسلحة على المستوى العالمي. وتتبنى اليابان نظرية الأمن التوافقي الذي يقضي بأن تتولى الدول المتجاورة مسألة الأمن

الجماعي فيها عن طريق عدم استخدام السلاح أو التهديد به، بعضها ضد البعض الآخر. ويتطلب تنفيذ هذه النظرية أن تتخلص الدول العظمى من ترساناتها النووية التي تهدد بها أمن العالم، وأن تساهم الكتلة المالية والتكنولوجية اليابانية في الوصول إلى عالم منزوع السلاح وتحتكم دوله إلى حل النزاعات بالطرق السلمية وليس العسكرية . فتلعب اليابان دور القوة الاقتصادية والمالية الداعمة للدول الآسيوية المجاورة ولدول أخرى في العالم لمساعدتها على حل مشكلاتها المعقدة والموروثة بالطرق السلمية والتنمية الاقتصادية . فقد أصبحت اليابان قوة اقتصادية كبرى قادرة على تقديم الدعم المالي للدول الأخرى بما يؤهلها لتكون في المقام الأول بين الدول المانحة في العالم . وهي تحاول أن تلعب دور الوسيط المالي بين القوى المتنازعة لحل مشكلاتها من طريق القروض والهبات المالية السخية. لكنها عاجزة بمفردها عن بناء عالم متحرر من مخاطر التسلح، والحروب، في زمن الصراع على زعامة العالم . ورغم بروز تيار قومي ياباني متطرف يرى أن من حق اليابان أن يكون لها دور جديد في عصر العولمة يتناسب مع حجم المساعدات الاقتصادية والمالية والتقنية التي تقدمها للعالم فإن القوى الديموقراطية اليابانية ترفض تجدد النزعة العسكرية المغامرة في داخلها، وتراقب بحذر تشكل الكتل الجغراسية العملاقة على المستوى الكوني. وهي مطمئنة إلى استقرارها الداخلي لأن نسبة الطبقة الوسطى فيها تكاد تكون الأكثر اتساعاً في العالم . وبالتالي، ليس من المتوقع ظهور هزات عنيفة في المدى المنظور داخل المجتمع الياباني لأسباب سياسية واجتماعية.

ثقافة التسامح والغفران وهاجس التفاعل مع الثقافات الأخرى

تعتبر الحضارة اليابانية من أقدم الحضارات العالمية. وقد تفاعلت، إلى حد بعيد، بالحضارات الهندية والصينية والكورية وغيرها، واكتسبت عنها الكثير من المقولات الثقافية التي تهم الإنسان الياباني في سلوكه الاجتماعي كالدين، والتربية، والنظام السياسي، والعلاقات الاجتماعية، وقيم العمل، وتقاليد الزواج . فالثقافة اليابانية التقليدية هي وليدة التفاعل مع الثقافات الأخرى . فعلى سبيل المثال لا الحصر، شكلت الديانة البوذية سمة بارزة من سمات المجتمع الياباني منذ أقدم العصور ،

وقـد وفـدت إلى اليابـان من دول الجوار الآسـيـوية .وبعـد تبني اليـابانيين لطقـوس وشعـائر الديانة لقرون عدة طوروا الكثـير من مفـاهيم تلك الديانة، واستخـدموا إلى جانبها ديانة الشنـتو أو عبادة أرواح الآلهة عبر تجسـد في نماذج ملموسة على الأرض وليس في السمـاء، وهو ما يعرف باليـابانية باسم «كامي نو ميـتشي». فأدخلت ديانة الشنتو طـقوسا جـديدة لم تكن معـروفة سابقـا في عالم الروحـانيات البـوذية ومنها تقديس مظاهر الطبيـعة، وعبادة الإمبراطور، وتقديس الآباء والأجـداد، وأقيمت لها معابد جديدة لا تضم تماثيل لبوذا بل تقتصر على رموز دنيوية.

تعتبر الشنتـو اليوم الديانة القومية الأولى في اليابان، ويستـخدم الشعب الياباني طقوسها بكثافـة في مختلف المجالات لدرجة أن غالبية اليـابانيين لا تقيم تعارضاً بين البوذية والشنتوية، بل تعلن انتماءها الصريح إلى الديانتين معاً.

واضطر دعاة البوذية الأصليـة إلى تطوير طقوسها القديمة لأن فئـة محدودة جداً ما زالت تمارس اليوم طقوس البوذية التقليـدية التي تعرف بالبوذية المتزمتة، في حين أن غالبيـة اليابانيين تمارس طقوس البوذية الملقـحة بطقوس الشنتو المتحـررة من قيود التزمت الديني . يضاف إلى ذلك أن الشعب اليـاباني تفاعل بحرية تامة مع الديانات الأخرى التي وفدت حديثـاً إلى اليابان كاليهودية، والمسيـحية، والإسلام، والتي بات عدد المؤمنين بهـا يزيد على المليوني ياباني في نهـاية القرن العشـرين. ويتمتع جـميع المؤمنين اليـابانـيين بحـرية كـاملة في ممارسـة شـعـائرهم الدينيـة، وبـناء كنائسـهم، ومساجدهم، وممارسة طقوسهم الخاصة بالولادة، والزواج، والوفاة، والأعياد وغيرها . تجدر الإشـارة هنا إلى أن جميـع الأديان بقيـت مبعـدة عن بنى الدولة الحـديثة، أو التأثير في نظمهـا، وقوانينها، وقراراتها . فبقي الدين في مجـال الروحانيات مما سمح بتـفاعل حـقيـقي مـا بين الشعب الـياباني والشـعوب الأخـرى في حـقل العبـادات والطقوس الدينية، دون إقحام الدين في السياسة.

مثال آخر على تفاعل الثقافة اليابانية بالثقافة الأخرى هو الكتابة اليابانية التي هي الحاضن الأمين لكل أشكال الثقافة والحضارة. فـقد تبنت اليابان فن الكتابة وطرائقها من الصين وهي مـعروفة باسـم كانجي Kanj التي تتـشكل من مقـاطع لصور صـوتية على شكل كلمـات، منفـصلة أو متـدامجـة . فحـافظ اليابـانيون على طريقـة كتـابة الكانجي بنسـختهـا الأصلية لكنهم حـوروا في طريقة التـعبيـر الصوتي عنهـا لدرجة يصعب التعرف عليها اليوم بالعـودة إلى أصولها الصينية، ثم أدخلوا طرقاً أخرى في

الكتابة والقـراءة عرفت باسم الهـيراكانا والكاتاكـانا ، وهما طريقتـان حروفيـتان لم تستخدمـا في الصين لتطوير الكانجي حتى الآن . وهناك أشكال عدة من فنون الآداب اليابانية التي تأثرت في نشأتها وتطورها بالثقـافة الصينية طوال قرون عدة ثم اتخذت خصـوصيـة يابانية واضـحة المعالـم ، كتنظيم المؤسـسات، والنظرة إلى الإمـبراطور، وتبني العلوم الحـديثة، والمدارس الأدبية الحـديثة وغـيرها. كمـا أن المفكرين والأدباء اليابانيين في عصر نارا ، وهي العاصمة الدينـية لليابان التي أعطت اسمها لواحد من أبرز العصور الذهبـية لولادة الثقافة القومـية اليابانية، قد طوروا مـا نقلوه من ثقافات أخرى وأعطوه طابعاً يابانياً مميزاً عبر كثير من الكتابات الأدبية والفكرية المتميزة .

لقد تفـاعلت الثقافـة اليابانية التـقليدية مع الثـقافات الأخـرى دون التخلي عن الخصوصـية الثقافيـة التي يحرص اليابانيون على التـفاخر الدائم بها ويعتـبرونها من ثوابت شـخصيتـهم القومـيـة . وكتبـت مئـات الدراسات اليـابانيـة لتوصـيف تلك الخصوصـية، قابلتها دراسات أجـنبية مناهضة لها ، وهي تنفي وجـودها بعد انخراط اليابان المبكر في عـملية التحديـث والاقتباس المسـتمر عن الغرب منذ القـرن التاسع عشر حتى عصر العولمة .

مع ذلك، لا بد من التـأكيـد على أن الخصـوصـية الثـقافـية هي مـقولة شـديدة الانتشار في الفكر اليـاباني الحديث والمعاصر مع الانفـتاح التام للثقافـة اليابانية على الثـقافـات الأخـرى. وما ينطبق عـلى سلوك اليابانـيين تجاه الديانة البـوذية والكتـابة الصينية ينطبق أيضـاً على مختلف جوانب الحياة الثـقافية فيها كـالمسرح، والموسيقى، والرسم، والفنون الشعبية، والطقوس بأشكالها المتنوعـة. فقد اعتمد اليابانيون أسلوباً واحداً في التعاطي مع مختلف القضايا الثقافية يقوم على الانفتاح على ثقافات الغير، ومحـاولة تطوير مـا هو إيجابي فـيهـا بعد وسـمه بالطابع اليـاباني. وكثـيراً مـا اتهم اليابـانيون بتـقليد الآخـرين في مجـالات عدة، والافتـقار إلى الإبداع والأصـالة في أعـمالهم الفنيـة والأدبيـة إبان تاريخهم الـقديم، وفي مـجال التكـنولوجيـا والعلوم العصـرية في تاريخهم الحديـث والمعاصر . لكن هذا الاتهـام عار تماماً من الصـحة . فالباحث المنصف والمطلع بعمق على إقبال اليابانيين بحماس على كل ما هو إيجابي في الثقافات الأخـرى دون مركب نقص، والعمل على استيعـابه ودمجه في النسيج الثـقافي للشـعب اليـاباني يدرك أن هذا الأسلوب يقـدم النموذج الأمـثل في مجـال التفاعل بين الثقافات.

لكن التفاعل الثقافي على الطريقة اليابانية، لا يعني التقليد السطحي واقتباس ما هو سلبي وإيجابي في ثقافات الغير دون روية وتبصر، بل الاستفادة من الجانب الإيجابي في تراث الغير، بعد نقده واستيعابه، وإدخاله في النسيج الثقافي المحلي بهدف توجيه المجتمع الياباني باتجاه الحضارة الإنسانية الشمولية . وبهذه الطريقة تغدو الثقافات الإنسانية مصدر غنى للثقافات المحلية لا تستفيد منه الشعوب التي تنام على أمجاد ثقافاتها الموروثة وعصورها الذهبية . فهي تراكم معرفة إنسانية عميقة حين تغتني بثقافات الآخرين وتحولها إلى ثقافة إبداعية ذات منحى حضاري شمولي.

قدمت الثقافة اليابانية نموذجاً يحتذى في مجال الانتقال السليم من مجتمع تقليدي إلى مجتمع حديث ومعاصر دون إقامة التعارض بين التقاليد الموروثة والمعاصرة الوافدة . نتيجة لذلك، ما زالت قيم الثقافة التقليدية مستمرة بقوة رغم التبدلات العميقة التي رافقت انتقال المجتمع الياباني من أنماط من الإنتاج السابقة على الرأسمالية إلى نمط الإنتاج الرأسمالي.

كما أن التضامن العائلي والاجتماعي على قاعدة التراتب الهرمي للأعمار ما زال مستمراً بأشكال عدة في المجتمع الياباني الحديث بمقدار ما كان سائداً في المجتمع الياباني التقليدي، وشكل ضرورة لا غنى عنها لضمان استقرار وأمن المجتمع الياباني في مختلف مراحله . فالغاية الأساسية لعملية التحديث تكمن أولاً في حماية الإنسان الفرد، سواء كان منفرداً أو ضمن عائلة ، أو قبيلة، أو طائفة، أو طبقة اجتماعية . ولعل أبرز النتائج الإيجابية للثورات البورجوازية الغربية أنها دعت إلى تعميم قيم الحرية الشخصية، والمساواة التامة بين الناس في الحقوق والواجبات على أساس أنهم مواطنون أحرار، وتبني قيم الديموقراطية الصحيحة عبر الاستفتاء الشعبي أو الاقتراع العام، والتمسك بالنظم الليبرالية في مختلف المجالات، بشكل خاص في المجال الاقتصادي عبر تشجيع القطاع الخاص والمبادرات الفردية وغيرها .

هناك دراسات علمية كثيرة قام بها باحثون يابانيون ومن خارج اليابان دلّت على أثر مقولات الفكر السياسي الليبرالي للثورات الأوروبية والأميركية في صياغة مقولات النهضة اليابانية في مختلف مراحلها. فقد استفادت الطبقة البورجوازية التي سيطرت على اليابان منذ إصلاحات الإمبراطور مايجي من المقولات الليبرالية الغربية لتحرير السياسة والاقتصاد من القيود القديمة التي كانت تكبل الإنسان والمجتمع معاً .

كانت طبقة الساموراي الطبقة الوحيدة المتعلمة. وقد شارك أفراد منها بحماس في تعليم أبناء الطبقات الوسطى والفقيرة، وأرسلوا بعثات عدة منهم إلى الخارج لتلقي العلوم العصرية والعودة إلى اليابان لبناء إدارة عصرية لا تعتمد سوى مقياس الكفاءة. فكان لها الدور الأساسي في إنجاح تجارب التحديث المستمرة في اليابان . فكانت اليابان السباقة إلى محو الأمية منذ السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر. واعتبر الإمبراطور الأب الروحي لجميع اليابانيين دون أي تمييز بينهم، مما أفسح المجال أمام عمل جماعي متقن يشجع على التضامن الاجتماعي وليس التناحر الفردي، وإلى الترقي الإداري والوظيفي من طريق العلم والإخلاص للعمل.

وحين دعا بعض المصلحين اليابانيين إلى تبني نظام القيم الاجتماعي الغربي الذي يمجد القيم الفردية، تمسكت الغالبية الساحقة منهم بنظام القيم الياباني التقليدي الذي يمجد قيم الجماعة، وتصدت لأي منحى خطر يمكن أن يقود إلى التغريب وليس إلى حداثة سليمة . ومع أن غالبية المصلحين اليابانيين أصرت، ودون نجاح ملحوظ، على نقد المقولات الغربية التي تحض على العنف وتحرض النزعة العسكرية اليابانية على احتلال دول الجوار واستعباد شعوبها، فإن المقولات الثقافية اليابانية التي تحض على الطاعة، ونكران الذات، والعمل الجماعي، وتمجيد المصلحة العليا لليابان ساهمت في تبرير تلك النزعة بعد تحول اليابان إلى دولة إمبريالية ذات نزعة عسكرية بالغة الشراسة والعنف .

وبقدر ما نبه المتنورون اليابانيون إلى مخاطر المقولات الغربية التي تضخم دور الفرد على حساب الجماعة، وإلى مخاطر ثقافة تبرر الانقسام الطبقي السائد في المجتمعات الغربيّة ودعوا إلى نبذها حفاظاً على وحدة الشعب الياباني، نبهوا أيضاً إلى مخاطر التضحية بالفرد لصالح الجماعة أو الدولة . واعتبروا أن التوجه الجديد مخالف لنظام القيم الياباني لأنه تبنى شعاراً نازياً ينفي دور الفرد ويشدد على دور الأمة، وذلك وفقاً لعبارة هتلر : «الفرد لا شيء، بل الأمة هي كل شيء».

هكذا استفادت طبقة كبار الرأسماليين اليابانيين والتي لعبت الدور الأساسي في تصنيع اليابان، ومد سكك الحديد، وشق الطرقات، وبناء المؤسسات الكبيرة، من توظيف جميع اليابانيين في خدمة مصالحها الإمبريالية بعد أن استمالت إلى جانبها الإمبراطور الذي كان من كبار المالكين، وحرضته على مغامرات عسكرية لاحتلال

دول الجوار، مستخدمة أشد أساليب القهر والإذلال ضد شعوبها . فبدت صورة المقاتل الياباني في منتهى العنف والقسوة بعد أن تلقن مقولات ثقافية تمجد قيم العنف، والسيطرة، والقهر تحت ستار الطاعة لأوامر الإمبراطور المقدسة دفاعاً عن مصالح اليابان العليا .

استغل الإمبراطور، وبتشجيع من أصحاب الشركات الصناعية والمؤسسات المالية الكبيرة، خضوع الشعب المطلق لإرادته، فخاض حروباً استعمارية كان لها الأثر الكبير في تشويه صورة اليابان في محيطها الإقليمي، وفي إعطاء الثقافة اليابانية في تلك المرحلة الكثير من سمات ثقافة الإمبرياليات الغربية . ورغم نجاح أولى المغامرات العسكرية استمر المصلحون اليابانيون في التنبه من مخاطر مقولات ثقافة العنف التي تحول اليابان إلى دولة إمبريالية مكروهة من جيرانها . وقد دفع كثير من المصلحين والديموقراطيين حياتهم ثمناً لإصرارهم على الوقوف في وجه نزعة عسكرية توسعية نسفت ركائز العمل الديموقراطي والليبرالي في اليابان إبان فترة ما بين الحربين العالميتين التي أودت بحياة ملايين الناس . ولعل أخطر ما شهدته تلك المرحلة أن الفكر السياسي الياباني الذي تبنى مقولات العنف قد حولت اليابان إلى الدولة الإمبريالية الأولى في جنوب شرق آسيا، واحتل جيشها ما يعادل خمسة أضعاف مساحة اليابان من الدول المجاورة، خاصة من الصين وكوريا .

ملاحظات ختاميّة

منذ أواسط القرن التاسع عشر حتى أواسط القرن العشرين تبنت الثقافة اليابانية الكثير من قيم الثقافة الرأسمالية الغربية . وتم توظيف ثقافة العنف وفقاً لرغبات الإمبراطور الحاكم باعتباره الأب الروحي لجميع اليابانيين، ولتبرير الأطماع التوسعية للنزعة العسكرية اليابانية على حساب الشعوب المجاورة . ونشر النظام السياسي الياباني مفاهيم تروج لخصوصية قومية يابانية ذات نزعة عنصرية تذكر بمقولة الاستعلاء القومي والعرقي في الدول النازية والفاشية، وتم استخدام التضامن العائلي لمصلحة كبار الرأسماليين وأصحاب الشركات العملاقة. فتأثر نظام القيم الثقافي التقليدي الياباني في تلك المرحلة بسلبيات مقولات غربية تمجد العنف، والنزعة القومية العنصرية، وتدعو إلى بناء دولة قوية على أسس إمبريالية واضحة

تميزت بنزعة توسعية شكلت أحد أبرز الأسباب التي قادت إلى إشعال حرب عالمية أولى ثم أعقبتها حرب عالمية ثانية في محاولات مستمرة للسيطرة على العالم .

ومع أن الإمبريالية اليابانية خرجت منتصرة من الحرب العالمية الأولى فإن اليابان تعرضت لكارثة قومية في الحرب العالمية الثانية أدت إلى سقوطها تحت الاحتلال الأميركي الذي بدّل جذرياً في نظامها السياسي، وألغى طابع القداسة عن الإمبراطور وحد من صلاحياته السابقة، وفرض على اليابان دستوراً جديداً يقوم على مبادئ الديموقراطية الغربية التي يجب أن تطبق على اليابان المنزوعة السلاح . فكان على اليابان أن تستعيد ثقافتها التقليدية، ونظام القيم التقليدية المبني على التضامن الداخلي في مواجهة الضغوط الأميركية المتزايدة عليها . وقد نجحت فعلاً في التحرر من مقولات ثقافة الاستعلاء القومي التي قادتها إلى حروب مدمرة ، واستعادت ثقافة إنسانية تمجد قيم التسامح، والغفران، وتدعو إلى نبذ العنف وإدانته، وإلى نشر قيم العدالة الاجتماعية، والتضامن الفردي والجماعي.

ختاماً، منذ نهاية الحرب العالمية الثانية تبنت اليابان مقولات ثقافية ترى أن القوة الحقيقية تكمن في التراكم الاقتصادي المفضي إلى الرخاء الاجتماعي ، والعمل على حل المشكلات العالقة بالطرق السلمية، وبناء عالم منزوع السلاح. وقد تخلت، طوعاً أو قسراً، عن مفاهيم القوة المستندة إلى جيش قوي قادر على إلحاق هزيمة سريعة بجيوش الدول المجاورة أو المعادية .

وأثبتت المقولات الثقافية ذات التوجه الديموقراطي، وتغليب التنافس الاقتصادي والتكنولوجي والإعلامي على الصراع العسكري، وبناء مجتمع مستقر وغني وتنمية شمولية لصالح الإنسان الحر والمبدع، أنها المدخل الموثوق للتفاعل مع الآخرين في عصر العولمة والنظام العالمي الجديد .

نتيجة لذلك شهد نظام القيم الياباني في النصف الثاني من القرن العشرين تبدلات جذرية تمت صياغتها من خلال تبني «سياسة الغفران والتسامح» التي نشرت مقولات جديدة تمجد قيم السلام والديموقراطية، والتعاون بين الشعوب، والتفاعل بين الثقافات. وهي القيم التي توصل إليها المصلحون اليابانيون بعد استخلاص الدروس والعبر من سلبيات مقولات الاستعلاء القومي وكل أشكال العنف والسيطرة . فاستعادت القوى الديموقراطية دورها القوي منذ الحرب العالمية الثانية بعد إضعاف المؤسسة الإمبراطورية من جهة، والتمسك بالدستور الجديد الذي حرَّم

على النظام الياباني استخدام السلاح ضد شعبه أولاً بالإضافة إلى تحريم استخدامه ضد أية دولة أخرى . وانصرف ساسة اليابان إلى تكرار الاعتذار عن سلبيات الماضي، وإلى رفض المقولات التي تحض على الانقسام الطبقي على المستوى الداخلي أو تحرض على حل النزاعات الإقليمية والدولية بالعنف . في الوقت عينه، تمسكت اليابان بخصوصية ثقافتها التقليدية مع تشجيع الترجمة والانفتاح الكامل على ثقافات الغير، والمشاركة النشطة في الثورات الإعلامية، والبيولوجية، والجينية، والحفاظ على بيئة دولية نظيفة، والدعوة إلى تدمير الترسانة النووية، ونقد نظرية صراع الحضارات بقسوة، والدعوة إلى الحوار المعمق والمفتوح ما بين الأفراد، والجماعات، والدول، والأديان، والثقافات، والحضارات وغيرها. وعندما اقتضت مصلحة الأميركيين في العقدين الأخيرين تشجيع النظام السياسي الياباني على زيادة نسبة الإنفاق على التسلح، رفض المتنورون الديموقراطيون اليابانيون هذا المنحى وحاربوه بشدة متمسكين بالدستور الياباني السلمي الذي يحظر على اليابان استخدام السلاح. وتمسكوا كذلك بنظام العمل مدى الحياة، مع تقديم مكافآت كبيرة، مما أوجد شعوراً بالاستقرار النفسي والوظيفي لا يعرفه العمال والموظفون في كثير من المجتمعات، المتطورة منها والنامية على حد سواء. ورافق ذلك تدني نسبة الجريمة بشكل كبير في المجتمع الياباني المعاصر. كذلك تدنت نسبة الإدمان على المخدرات، وبقيت نسبة البطالة في حدود قدرة النظام على امتصاصها. وتعتبر نسبة الطلاق متدنية بالقياس إلى مثيلاتها في الدول الصناعية الكبيرة، لكنها على تزايد ملحوظ في السنوات الأخيرة . ويصف بعض الباحثين اليابانيين يصفون نظامهم الرأسمالي المتطور بأنه أكثر إنسانية من الرأسماليات الأخرى بسبب وجود رقابة حكومية تمنع تفلت رأس المال من قيود نظام القيم التقليدي الصارمة جداً في اليابان.

ونجم عن تعاون مؤسسات الدولة، والشركات، ومؤسسات المجتمع المدني استقرار حقيقي في المجتمع الياباني المعاصر ساهم في بناء «المعجزة اليابانية» التي كان لها أكبر الأثر في نشر العلوم العصرية، والثورة التكنولوجية، وتوسيع الخدمات الاجتماعية لجميع المواطنين اليابانيين في السكن، والعمل، والصحة، ومؤسسات الرعاية للمسنين، وغيرها. ويعتبر المجتمع الياباني المعاصر من أكثر المجتمعات توفيراً للأمن، والراحة، وفرص العمل، والخدمات الاجتماعية، والاستقرار الوظيفي، والبحبوحة الاقتصادية. ويعود الفضل في ذلك النجاح إلى «سياسة الغفران

والتسامح» التي تبنتها الحكومات اليابانية المتعاقبة منذ الحرب العالمية الثانية حتى الآن والتي تنبت مقـولات الرفاه الاقـتصادي والاجـتماعي على مـقولات الانتقـام والثأر لهزيمة الـيابان في تلك الحـرب وتعرضهـا لقنبلتين نوويتين . فـعملت على نشـر قيم العـمل الجمـاعي مسـتندة إلى حب الياباني لوطنه واسـتعـداده الدائم للتـضحيـة في سبيله، والتمسك بالقيم اليابانيـة الموروثة، وتشجيع الآداب والفنون والثقافة والعلوم العصرية . وبما أن الإدارة هي مرآة صادقة لدرجة رقي الشعوب، تعتبر الإدارة اليابانية من أرقى الإدارات في العالم لأنها تعـتمد الكفاءة كمـعيار وحيد للتوظيف واخـتيار الرجل المناسب للمكان المناسب، وتشجيع روح الجماعة في العمل الإداري، تخطيطاً وتنفيذاً. وقـد عرف عن الياباني الصدق، والاسـتقامة في العمل، والاحـترام الشديد للوقت، والتفاني بدون حدود للمؤسسـة التي يعمل بها، وإنتاج أفضل السلع القادرة على المنافسة دولياً .

هكذا تغـيـر نظام القـيم اليـاباني بشـكل جـذري في النصف الثـاني من القـرن العشرين على قاعدة «سياسة الغفران والتسامح».

فـتم تغليب المصلحـة العليـا لليابان ولـلشعب اليـاباني على المصـالح الضـيقـة للشركات الاحتكارية الكبـيرة، والتكتلات المالية العملاقة التي تضم مـجموعة بنوك تعتبر من البنوك الأولى في العالم من حيث المدخرات والقدرات التنافسية . وحرص اليابانيون على توسيع الطبقة الوسطى كصمام أمـان لامتصاص التوترات الاجتماعية التي تعصف بالمجـتمعات ذات الانقـسام الطبقي الحـاد. ويفاخر اليابانيـون اليوم بأن النسبـة المرتفعـة جداً للطبـقة الوسطى لديهم تسـاهم في بناء مجـتمع مـسـتـقر طوال النصف الثاني من القرن العشرين. ويعود الفضل في استقرار المجتمع الياباني المعاصر إلى تمجيد ثقافة السلام والديموقراطية والتنمية الشمولية، والغفران والتسامح مع دول الجـوار، والحوار مع الثـقـافات الأخـرى من جـهـة، وإلى نبذ كل مـقـولات العنف والسيطرة والاستعـلاء القومي وصراع الثقافات من جهـة أخرى. وتتوخى اليابان أن تتحول إلى نموذج يحتـذى للدولة الديموقراطية الجديدة التي تتلاءم مع مـفهوم جديد لعصر العولمة.

بعض مراجع الدراسة

جورج ولـوري كينغ عـيراني (إشراف): «الاعـتراف بالآخـر، الغفـران والمصالحـة : دروس من لبنان»، منشورات الجامعة اللبنانية الأميركية ، بيروت ١٩٩٦ .

رمزي زكي :«المحنة الآسيوية : قصة صعود وهبوط دول المعجزات الآسيوية»، دار المدى، دمشق ٢٠٠٠ .

رؤوف عباس :«المجتمع الياباني في عصر مايجي»، دار ميريت، القاهرة ٢٠٠٠ .

:== التنوير بين مصـر واليابان:دراسة مـقارنة في فكر رفاعـة الطهطاوي وفوكوزاوا يوكـيتشي، مـيريت، القاهرة ٢٠٠١.

سـعد ياسين :«العـرب والإدارة اليـابانيـة: ماذا يمكن أن نتـعلم من اليـابان ؟»، مـقالة منـشورة في مـجلة «المستقبل العربي»، بيروت، العدد ٢٦٥، آذار ٢٠٠١.

السيد صـدقي عابدين (محرر) :«العلاقات المصـرية – اليابانية»، منشورات مركز الدراسـات الآسيوية، القاهرة ٢٠٠٠.

شارل عيساوي: «تأملات في التاريخ العربي» ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩١ .

عبد الغفار رشاد : «التقليدية والحداثة في التجربة اليابانية»، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ، ١٩٨٤ .

علي المحجوبي:«النهـضة الحديثة في القرن التـاسع عشر: لماذا فشلت بمصـر وتونس ونجحت باليابان ؟»، تونس ١٩٩٩ .

محمود عـبد الفضيل: «العرب والتجربة الآسـيوية : الدروس المستفادة»، مركـز دراسات الوحدة العرية، بيروت ٢٠٠٠.

مسعود ضاهر : «صورة اليابان عند العرب»، مجلة «شؤون عربية»، العدد ٧٥ ، أيلول ١٩٩٣ .

«: == اليابان ونموذج تأصيل الحداثة»، منشورة في «الفكر العربي»، بيروت، العدد ٧٧ ، صيف ١٩٩٤ .

«: == نظرية المقدس، الكوكوتاي، فـي الفكر السياسي الياباني»، منشورة في جـريدة «الحياة»، ٢٥/ ٩ / ١٩٩٤ .

«: == العلاقات العربية – الـيابانية على مشارف القرن الحادي والعشـرين»، «شؤون عربية»، العدد ٨٩ ، آذار ١٩٩٧ .

«: == معوقات الحوار الثقافي بين العرب واليابان» ، منشورة في «الاتحاد» ، ٣١ آب ١٩٩٧ .

«: == التفـاعل الثقافي بين الثـقافة العـربية والثقـافة اليابانيـة : الواقع الراهن والآفاق المستـقبلية»، مـقالة منشورة كتـاب : «الثقافة العـربية والثقافات الأخـرى ، حوار الأضداد»، منشورات المنظمـة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس ، ١٩٩٩.

«: == النهضة العربية والنهـضة اليابانية: تشابه المقدمات واختلاف النتـائج»، سلسلة عام المعرفة ، الكويت، رقم ٢٥٢، ديسمـبر ١٩٩٩ . وقد نال جائزة «مـؤسسة الكويت للتـقدم العلمي» لأفضل كتـاب مؤلف صدر باللغة العربية في العالم العربي في مجال الإنسانيات والآداب والفنون عن العام ٢٠٠٠ .

«: == أضـواء على الكتابات التـاريخيـة اليـابانية عن العـرب»، مقـالة منشـورة في مجلة «عـالم الفكر» الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت، المجلد ٢٩ ، العدد الرابع، أفريل – يونيو ٢٠٠١.

«: == النهضة العـربية المعاصرة: الدروس المسـتفادة عربياً»، منشـورات مركز دراسات الوحـدة العربية، بيروت، تموز ٢٠٠٢ . وفيه مـكتبة غنية جداً لمن يرغب في الاطلاع على تطور العلاقـات العربية – اليابانية.

منتدى الفكر العربي بعمان (ناشر) : «العرب واليابان»، عمان، الأردن، ١٩٩٢ .
في أواسط عـام ١٩٩٢ أصـدر«منتدى الفكـر العربي» في عـمـان، بالتـعاون مع المجـلس الأعلى للعلوم والتكنولوجيا بالأردن ، والمركز القومي لترقـية البحوث العلمية في اليابان NIRA، الكتاب الأول بالعربيـة من سلسلة صدرت تحت عنوان :«العـرب واليابان ، حـوار عربي - ياباني حول الحـضارة والقيم والثـقافة في اليابان والوطن العـربي وتطلعات إلى المستـقبل»٠ ثم صدرت أبحاث الملتـقيين الثاني والثالث بالإنكليزية في عام ١٩٩٣ :

National Institute for Research Advancement (NIRA) and Arab Thought Forum :

Arab - Japanese Dialogue II, Tokyo, Amman 1993. And : Arab - Japanese Dialogue III, Tokyo, Amman 1993.

Daher ,Massoud : Modernization in Egypt and Japan in the Nineteenth Century :a Comparative Study ,Institute of Developing econ omies,V.R.F.Series,No.236, Tokyo,November 1994.

Daher, Massoud : Continuity and changes in the Japanese modernization, Institute of Oriental Culture ,Tokyo University ,under press .

Japan National Committee for the Study of Arab - Japanese Relations: Study on Arab- Japanese Mutual Images, Tokyo, Tome I, 1980, & II, 1982.

The Japan Foundation : The Islamic World and Japan , in pursuit of mutual understanding ,Tokyo ,1981 .

Katakura, Kunio and Katakura ,Motoko : Japan and the Middle East, Tokyo,1991 & 1994 .

International Symposium of the Islamic Area Studies Project : " Rethinking Arab - Japanese Relations, Area Studies, and Friendship", JICA Institute in Tokyo ,Japan ,November 12 to 13 ,2001",Tokyo, Japan 2002.

Figal, Gerard , Civilization and Monsters : spirits of modernity in Meiji Japan, Duke university Press, London 1999.

Hoston, Germaine ,The State, Identity, and the National question in China and Japan.
Princeton University Press, New Jersey 1994.

Kohno, Masaru, Japan's postwar party politics, Princeton University, New Jersey,1997 .

Henshall, Kenneth ,A History of Japan : From Stone Age to Superpower, Palgrave, Great Britain 2001.

Masuda, Wataru, Japan and China: Mutual presentations in the Modern Era.
Translated by Joshua Fogel, Curzon Press, Great Britain 2000 .

Tsuzuki, Chushichi, The Pursuit of power in Modern Japan 1825 -1995.Oxford
University Press, New York 2000.



العمارة الإسلاميّة في القدس

رائف يوسف نجم ◆

مقدّمة :

العمـارة هي فن إنشاء الأبنيـة من أجل استـعمـال الإنسان. ولذلك يفـترض أن تحقق هذه الأبنية المتطلبات المعيشيـة والمشاعر الروحية لهذا الإنسان، وألا تتناقض مع البيـئة التي يعيش فـيها، وأن تعكس التـراث الحضاري لهـذا الإنسان، والثقـافة التي ينتمي إليها. ولذا فإنّ لعمارة كل أمة مميزات خاصـة بها، تتأثر بحضارتها ومعتقداتها والبيـئة التي تعيش فـيها. وهكذا كانـت العمارة الإسلامـية على مدى العـصور التي أنشئت فيها، في مختلف البيئات والأزمان.

وتميّز العـمارة الإسـلامية فـي القدس يفوق غـيرها من المدن الإسـلاميـة، لأنها شملت جـميع العهود الإسـلامية منذ الأمويين ثـم العباسيين والفـاطميين والأيوبيين والعثمانيين[١] .

وإذا قارنّا بين القدس وغيـرها من المدن الإسلامية التاريخية نجـد أن القاهرة مثلاً تمثل العمارة الفاطمـية، وبغداد تمثل العمارة العباسية، ودمـشق تمثل العمارة الأموية،

◆ وزير الأوقاف الأسبق في الأردن.

وإسطنبول تمثل العمارة العثمانية، بينما تمثل القدس كل هذه العمارة في وقت واحد، ولذلك فهي بحق مدينة الحضارة الإسلامية.

هذا من جهـة، ومن جهـة أخـرى فـإن مـدينة القـدس القديمة ضـمن الأسـوار التـاريخيـة مدينة أثرية حـية يـعيش أهلهـا الفلسطينيـون داخل آثارها، وهي متـحف إسلامي مسكون، وليست كآثار بعض المدن الأخرى التي فصلت عن حياة الناس.

وإذا كانت أعـمار الناس تحـسب بالسنين ثم تطوى ذكراهم بانتـهاء أعـمارهم، فكذلك الأمم والبلدان تبقى حـية طالما بقيت حـضارتها، تندثر إذا اندثر بنيانـها، وقد سجل التـاريخ بلداناً سادت حـقبة من الزمن، بما كـان لها من أمـجاد، ثم انزوت في ثنايا التاريخ، عاجزة عن منح البشرية مثل ما كان في مقدورها إبان عنفوانها.

والقـدس أراد الله لهـا بقـاء، رغم تعـرضـهـا للاعـتـداءات والنكبـات، ورغم مصارعتـها للأحداث الجسام. وما ذلك بغـريب، فقد قوت عزيمتهـا وربطتها مع مكة المكرمة توأمـة قرآنية، أو بالأحرى رباط بين المسـجد الحرام والمسجد الأقـصى المبارك في قوله تـعالى: ﴿سبـحان الذي أسـرى بعبده ليـلاً من المسجـد الحرام إلى المسـجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا انه هو السميع البصير﴾

إنّ القـدس وتراثها المعـماري يشكلان كنزاً ثـميناً لا يجـوز التفـريط به في ظل الاحـتلال، وعلى العـرب والمسلمين والإنسـانيـة جمـعـاء بذل الدعم المادي والفني للحفاظ عليه، حتى يستطيع الإنسان أن يكافح ضـياعه كما كافح يأسه و حتى يعطي لبنائه الحياة كما أعطى لحياته البناء.

إنّ الحفاظ على التراث المعماري الإسلامي في القدس يعد تجسيداً لإصرار الأمة الإسلامية والعربية على البقاء في ركب الحـضارة الإنسانية العالمية، وهي بهذا الحفاظ تترك للعالم حضارة عظيمة ومدرسة معمارية مميزة على مدى التاريخ.

إن القدس تواجه اليـوم أصعب فترة من فتـرات تاريخها[٢]، فإما أن تتطور مع المحافظة على تراثها المعماري ومقدساتهـا، لمواكبة الحضارة المعاصرة، وإما أن تندثر. والتاريخ يشهد أنه ليس لها خيار ثالث. فكم من حضارة اندثرت وسقطت من سجل التاريخ لاندثار كيانها العمراني وتكوينها الاجتماعي.

تخطيط القدس القديمة وطابعها المعماري :

هناك مبادئ أساسية عامة يلتزم بها مخطط المدينة الإسلامية بغض النظر عن الزمان والمكان الذي ستنشأ فيه، كما أن هناك مميزات ومبادئ فنية واجتماعية وبيئية خاصة تختلف حسب الزمان والمكان. وفي مدينة القدس القديمة راعى المخطط هذه المبادئ والمميزات حيث اعتبر أن للدين علاقة أساسية في تخطيط مدينة القدس، ويجب أن يشكل المسجد المركز الرئيس للوحدة التخطيطية ويتفرع منه نسيج المدينة المعماري. وعليه كان المسجد الأقصى هو البؤرة الرئيسة في تخطيط هذه المدينة. أضف إلي ذلك التجانس مع البيئة ضمن روحانية واحدة.

وتبلغ مساحة القدس القديمة ضمن الأسوار التاريخية الحجرية كيلو متراً مربعاً واحداً يشغل المسجد الأقصى مع ساحته ١٤٪ من هذه المساحة.

ويشتمل السور الحجري على باب واحد مفتوح في الشرق هو باب الأسود، وثلاثة أبواب مفتوحة في الشمال هي باب الساهرة وباب العمود وباب الجديد، وثلاثة أبواب مفتوحة في الغرب هي باب الخليل وباب النبي داود وباب المغاربة. كما يشتمل السور على باب واحد مغلق في الشرق هو الباب الذهبي، وثلاثة أبواب مغلقة في الجنوب هي الباب المفرد والباب الثنائي والباب الثلاثي.

كما يحيط المسجد الأقصى (الذي يقع في الجزء الجنوبي الشرقي من البلدة القديمة) سور حجري آخر يشتمل على ثلاثة أبواب مفتوحة في الشمال هي : باب الأسود، وباب حطة، وباب العتم (باب فيصل)، وسبعة أبواب مفتوحة في الغرب هي : باب الغوانمة، وباب الناظر، وباب الحديد، وباب القطانين، وباب المطهرة، وباب المغاربة، وباب السلسلة.

وتتصل أبواب المسجد الأقصى بباقي أجزاء مدينة القدس القديمة بطرق تتفرع من هذه الأبواب المفتوحة العشرة، وتمتد إلى أجزاء المدينة ذات الوظائف المختلفة. ولم يقف اختلاف المناسيب الطوبوغرافية داخل المدينة حائلاً أمام المخطط، حيث تم التغلب على هذه العقبة باستعمال أدراج عريضة ومريحة تنقل الشخص من منسوب إلى آخر.

وتتميز طرق المدينة القديمة بأنها رفيعة ومخصصة للمارة دون السيارات. وبعضها مسقوف بالعقود الحجرية الجميلة التي يرجع تاريخها إلى العصور الإسلامية المتوسطة، والبعض الآخر غير مسقوف. كما أنشئت المدارس والخانات والأربطة والزوايا والمساكن وسبل الماء على جانبي الطرق. وتحمل العقود الحجرية فوقها أبنية

حجرية تطل على الطريق بنوافذها ومشربياتها الصغيرة الخشبية.

إن هذا الأسلوب باستعمال الطرق الرفيعة يوفر الظلال المريحة للمارة، ويخفف من حرارة الجـو، ويمنع سقوط أشـعة الشمس المبـاشرة على المارة وخصـوصاً في أيام الصيف. كـما وأن الطرق المخصصة لـلأسواق التجارية مفـتوحة بعضـها على بعض لتسهيل الاتصال من سوق إلى آخر. أما الحـارات السكنية فينتهي بعضها إلى نهايات مسـدودة لتوفر للحـارة الواحدة الشعـور بالاستقـلالية، وكانت لمداخلهـا في السابق بوابات تقفل ليلاً للمحافظة على أمن الحارة.

وبإمكان الإنسان أن يسير في جميع طرقات القدس القديمة في وقت قصير، وأن يقضي جميع احتياجاته سيراً على الأقدام دون تعب أو ملل، وذلك راجع إلى فلسفة تخطيط المدينة وإلى اتباع الأسس السليمة في العمارة الإسلامـية وإلى التقيد بالمعايير الإنسانية Human Scale، وإلى الروحانية التي تتمتع بها البيئة والأجواء المحيطة.

إنّ جـميع أبنـية القـدس من الحـجر، استـعمل في بـنائه مونة الجـيـر فلم يكن الإسمنت مكتـشفـاً. واستعـمل الحجر والطين والجـير في بناء القـباب والعقـود. أما نوافذ الأبنية فهي صغيرة المساحة ومفـتوحة في جدران سميكة لتؤمن التهوية والعزل الحراري والإضـاءة وتمنع دخـول أشعـة الشمس المبـاشرة. وبعض الأبنيـة تطل على الطريق من خلال مشربيات خشبية جميلة الصنع تساعد في تهوية السكن أوتستعمل لجلوس النساء والاسـتراحـة خلفها ومـشاهدة الطريق دون التـعرض إلى نظر المارة. وتلتـصق الأبنية بعـضهـا مع بعض وكـأنّ القدس عـبارة عن مـبنى واحد مـتشـابك الأجزاء كالبنيان المرصوص يشد بعضـه بعضاً، ويكوّن نسيج المدينة الجميل. وتتجلى بساطة الـتصمـيم في المساكن بتـوفيـر الفناء الداخلي المكشوف، الذي يعـدّ من أهم مميزات العـمارة الإسلامـية، كما أنّ النقـاء الهندسي والبساطـة، وتأدية عناصر البناء لوظيفتهـا، واستعمال المواد الإنشائيـة المحلية، والتهوية الجيدة، والتـجانس بين الأبنية من الأسس الهامة في تطبيق فن العمارة الإسلامية.

لقد أصـبح التراث المعماري الإسـلامي في القدس مهدداً بالخطر مـن الاحتلال الإسرائيلي الذي لم يأل جهـداً بالضغط السياسي والاقتـصادي على السكان العرب لتفـريغ المدينة منهم، فـهدم حـارة المغاربة سنة ١٩٦٧م، وأنشـأ عمارات جـديدة في حارة الـشرف العـربية (بعـد تجريفـها)، كمـا قام بمصـادرة بعض الأبنيـة الإسلامـية التاريخية مـثل رباط كرد والمدرسة التنكزية التي جعلتها مقـراً لحرس الحدود والجيش

الإسرائيلـي. وبتاريخ ٢١/٨/١٩٦٩ أحرق الإسـرائيليون المسـجد الأقـصى المبارك الذي تم ترمـيمـه وإعادة الوضع كـما قـبل الحـريق من قبل لجنة الاعـمار الأردنيـة. ولإيقـاف هذا الخطر في سبـيل الحفـاظ على التراث المعـماري الإسـلامي في المدينة المقدسة تم تسجيل المدينة القديمة ضمن قـائمة التراث العالمي المهدد بالخطر في منظمة اليونيسكو سنة ١٩٨٢م عن طريق المملكة الأردنية الهاشمـية، وكان لي شرف تحضير وتقديم الطلب المدعّم بالصور والمسـتندات إلى منظمة اليونيسكو وحضـور ومناقشة الموضوع. ولكن اليـونيسكو لم تقـدم دعماً مـالياً سـوى (١٦٠) ألف دولار دفعت على أقساط وعلى فترات متباعدة خلال سنوات طويلة، استعملت من دائرة الأوقاف الإسلامية في القدس في صيانة وترميم بعض المعالم التاريخية.

المعالم العمرانيّة الإسلاميّة في القدس :

جاءت أهمية القدس أساساً من كونها مهد الرسالات السماوية، وأولى القبلتين وثالث الحرمين الشريفين، ومسرى الرسول محمد ﷺ ومعراجه، وارتبطت بمكة المكرمة برباط إلهي أزلي لا تنفـصم عراه. ولذلك اهتم بها الصـحابة والخلفـاء المسلمون إلى نهايـة العهد العـثمـاني، وجعلوها مـدينة الحضـارة والفكر والعمـران وأقامـوا فيـها المساجد والمعاهد والمؤسسات الحضارية العـديدة، وخصوصا ضمن الأسوار الحجرية التاريخية.

أما أهم عناصر الحضارة العمرانية في القدس فهي :

١ -المسجد الأقصى المبارك بجميع معـالمه العمرانية والدينية والتاريخية والفكرية ضمن مساحته الكاملة البالغة ١٤٤ دونماً، ومن ضمنها قبة الصخرة المشرفة.

٢- مساجد أخرى متفرقة بلغت حوالي ٢٢ مسجداً.

٣- مدارس فكرية بلغت حوالي ٦٥ مدرسة، وكذلك مدارس صناعية.

٤- مكتبات لرجوع أهل العلم إليها.

٥- زوايا عديدة.

٦- خوانق صوفية.

٧- أربطة وخانات للوافدين على القدس من الزوار والتجار.

٨- حمامات عامة ساخنة للسكان.
٩- سبل ماء موزعة على جوانب الطرقات.
١٠- أسواق متخصصة.
١١- التكايا.
١٢- أبراج وحصون وأسوار عسكرية لحماية المدينة.
١٣- البايمارستانات للمعالجة.
١٤- متاحف تاريخية.

وبعد زوال الخلافة العثمانية استمر سكان القدس العرب خلال مرحلة الانتداب البريطاني بالاهتمام بالمدارس ومؤسسات الشباب الرياضية والمؤسسات الاجتماعية، وأنشؤوا أبنية جديدة خارج القدس القديمة في الجانبين الشرقي والغربي من المدينة، مثل الكليّة العربية، والمدرسة الرشيدة، وجمعية الشبان المسيحية، والأسواق الحديثة. وفيما يلي نبذة عن كل عنصر من هذه العناصر :

(١) المسجد الأقصى المبارك :

يشمل المسجد الأقصى المبارك جميع الساحة المحصورة ضمن الأسوار التاريخية، بطول حوالي ٥٠٠ متراً، ومعدل عرض ٢٨٨ متراً، ومساحة إجمالية حوالي ١٤٤ دونماً[٣].

مبنى المسجد الأقصى :

ويقع مبنى المسجد الأقصى، الذي بناه عبد الملك بن مروان في عام (٧٧هـ – ٦٩٣م) وأتمّه الوليد بن عبد الملك سنة (٨٩ هـ – ٧٠٥ م) [٤]، في أقصى الناحية الجنوبية من الساحة. وكان قبل ذلك قد بناه عمر بن الخطاب ﵁ في الموقع نفسه سنة (١٥ هـ – ٦٢٩ م)، فأتت عليه الزلازل. ويبلغ طول البناء (٨٠ متراً) وعرضه (٥٥ مترا) ويقوم على (٥٣ عموداً) من الرخام و (٤٩ سارية) مربعة الشكل من الحجر. ويتكون من سبعة أروقة طويلة من الشمال إلى الجنوب. وقد أنشأ الخليفة عبد

الملك بن مـروان تحت الأقصى ممراً عـريضاً (يـسمى اليـوم خطأ بالأقصى القـديم) وكـان الهـدف منه الوصـول من قـصـره خـارج السـور الجـنوبي إلى باب المسـجـد الشمالي. وعندمـا أنشأ عبد الملك بن مـروان هذا المبنى كان يشتمل على أربعـة عشر رواقـاً ولكنّ سـبعـة منهـا هدمت خـلال الزلازل التي وقـعت في القـرون الوسطى. وعندمـا أحرق (دنيس روهان) اليـهودي الأسـترالي هذا المسـجد بتـاريخ ٢١/٨/ ١٩٦٩ م شمل الحريق حوالي ثلث مساحة المسجد بما في ذلك القبة الخشبية الداخلية المزخرفة ومنبـر صلاح الدين الأيوبي ومسجـد عمر ومحراب زكـريا ومقام الأربعين وكل عناصر الزخـرفة الداخليـة والسجاد. وتم ترمـيم المسجد سنة ١٩٨٤ م مـا عدا منبر صلاح الدين الذي يجري الآن إعادة صنعه بشكل يماثل الصناعات الأصلية التي تعد تحفة فنية لا مـثيل لها في العالم، لأن المنبر كان مصنوعاً من قطع خشـبية صغيرة معشّقة بعضـها مع بعض دون استعمال مسامير أو غراء، وكـانت الزخرفة الإسلامية على الجانبين وفي ستة مستويات. وقد تم تجهيز ألف مخطط لإعادة الصنع باستعمال الحاسب الآلي، توخياً للدقة المطلوبة في الرسم.

مبنى قبّة الصخرة المشرّفة :

يقع هذا المبنى الثماني الشكل في وسط ساحـة المسجد الأقصى المبارك. وهو من أقدم الصروح الإسلاميـة وأجملها في العالم. وقد عهد الخليفـة عبد الملك بن مروان إلى رجلين لمتـابعة إنشاء هـذا المبنى هما : يزيد بن سـلام، ورجاء بن حيـاة الكندي، وتم ذلك في عام (٧٥ هـ - ٦٩١ م) (٥)، فوق صخرة المعراج.

وتبلغ أبعـاد جدران مبنـى قبة الصـخرة ٦٠، ٢٠ مـتراً عـرضا × ١٠، ١٢ متـراً ارتفاعاً. وضمن الجـدران أحيطت صخرة المعراج بدائرة مؤلفة من اثني عـشر عموداً بعدد أشهر السنة، وأربع ركائز بعدد فصول السنة تحمل أسطوانة القبة بقطر ٤٤، ٢٠ متـرا وارتفاع ٤٠، ٩ مـتراً، وترقـد عليهـا القبـة التي ترتفع ٣٠، ٣٥ متـراً عن سطح الأرض وحـول دائرة الأعمـدة الداخليـة توجد دائرة ثـانية مـؤلفـة من ثماني ركـائز مسـتوحاة من الآية الكريمة (ويحـمل عرش ربك فوقـهم يومئذ ثمـانية). وبين هذا الركائز يوجد ستة عشر عموداً رخامياً.

وعندمـا أنشئت القـبة في عـهد الخليـفة عبـد الملك بن مروان كـانت من قبـتين

خارجية من الرصاص وداخلية من الخشب المذهب والملون، ثم ذهبت القبة الخارجية فيما بعد. جرى على هذا المبنى عدة ترميمات كان آخرها الإعمار الهاشمي الذي أنجز في عام ١٩٩٤ وجعلت القبة الخارجية من النحاس المذهب بدلاً من الألمنيوم الذي استعمل في إعمار ١٩٥٦. وقد استعمل في تذهيب القبة ٨٥ كغم من الذهب بطريقة الطلي الكهربائي في الموقع.

وقد وصفها المؤرخون والمهندسون بأنها من أجمل مباني العالم، وذلك بسبب التناسق والتماثل الهندسي الذي تتمتع به. والسر في ذلك استعمال النسبة الذهبية في التصميم وهي تساوي: $\frac{\sqrt{٥} + ١}{٢}$

عناصر معماريّة عديدة أخرى :

في داخل ساحة المسجد الأقصى المبارك أنشئت عدة عناصر معمارية إسلامية تاريخية على مدى العصور الإسلامية ابتداءً من العصر العباسي والفاطمي والمملوكي والعثماني مثل قبة السلسلة، وقبة النبي، وقبة المعراج، وقبة الأرواح، وقبة سليمان، وقبة موسى، والقبة النحوية، ومنبر برهان الدين، وسبيل قايتباي، والمسجد المرواني (تحت الأرض) وغير ذلك. كما هو ظاهر في المخطط المساحي للمسجد الأقصى.

(٢) مساجد أخرى متفرّقة في القدس :

بالإضافة إلى الأقصى المبارك وقبة الصخرة المشرفة والمسجد المرواني، فإن القدس تضم عددا آخر من المساجد الصغيرة التي أنشئت في فترات مختلفة وهي:

جامع عمر :

أنشئ في الموقع الذي صلى فيه عمر بن الخطاب (في الجزء الجنوبي الشرقي من مبنى مسجد الأقصى الحالي. وقد جدده الأيوبيون في سنة (٥٨٩هـ - ١١٩٣م) وأعاد بناء مئذنته المماليك في سنة ١٤٦٥م. و أضاف إليه العثمانيون مدخلاً معقوداً[٦].

جامع النساء :

يمتد طولاً من جدار المسجد الأقصى الغربي إلى الزاوية الجنوبية الغربية من سور المسجد الأقصى. وقد أقامه الصليبيون خلال احتلالهم للقدس مكاناً لطعام الفرسان. وحوّلـــه صلاح الدين الأيوبي إلى مسجد، عرف بمسجد النساء. [٧].

مسجد ولي الدين محارب :

أنشئ في العــصـر الأيوبي في سنة (٥٩٥هـ – ١١٩٨م) من قـبل ولي الدين محـارب، في الجانب الجنوبي الغـربي من القدس القديمة، فـي الحارة المعروفـة اليوم بحارة الأرمن. [٨].

المسجد المنصوري :

أنشأه السلطان سـيف الدين قلاوون ووقفه سنة (٦٨٦هـ – ١٢٨٧م) كـما هو مـؤرخ على نقش حـجـري على الحـائط المؤدي إليـه. ويقع في الجـانب الغـربي من القدس القديمة في ما يعرف اليوم بحارة النصارى. [٩].

جامع القلعة :

أنشـأه السلطان النـاصر مـحـمـد بن قـلاوون داخل قلعـة باب الخـليل في سنة (٧١٠هـ – ١٣٠١م) كـما يـبدو من نقش حـجـري. وأتخـذه العثـمـانيـون مخـزنا للذخائر في أثناء الحرب العالمية الأولى. [١٠].

ويسمـيه الإسرائيليون اليـوم برج داود، رغم بنائه الإسلامي ورغم وجود مـئذنة تعلو المكان.

مسجد الحريري :

أنشـــئ فـــي الـعصــر الأيوبـــي، ورمّمـه شـمس الدين الحريـري في العصـر المملوكي.

المسجد القيمري :

يعود بناؤه إلى العصر العثماني، كما يشير طرازه، وتعود تسميته إلى أصحاب القبة القيمرية المقامة خارج سور القدس. (١١).

جامع المولوية :

أنشأه حاكم القدس العثماني (خداوند كاربك) سنة (٩٩٥هـ - ١٥٨٦م) لأتباع الطريقة المولوية، كما يبدو من نقش حجري في غرفة في الطابق العلوي الذي كان يستعمل لسكن الصوفيين. (١٢).

مسجد الشوربجي :

أنشأه الحاج عبد الكريم بن مصطفى الشوربجي في سنة (١٠٩٧هـ - ١٦٨٥م) ويقع في بداية طريق الواد بعد الدخول إلى القدس القديمة من باب العمود. (١٣).

مسجد الخضر :

وهو غرفة تعلوها قبة، ويقع في طرف صحن الصخرة المشرفة، أنشأه حاكم القدس في سنة (١١١٢هـ - ١٧٠٠ م) في العصر العثماني.

جامع المغاربة :

ذكر مجير الدين الحنبلي أنه ربما يكون من بناء عمر بن الخطاب ؓ ومن المحتمل أنه أموي، ويجاور حارة المغاربة التي أوقفها صلاح الدين الأيوبي على المغاربة الذين حاربوا معه عندما حرر القدس، وهدمتها السلطات الإسرائيلية بعد احتلال القدس في سنة ١٩٦٧ م.

وهناك مساجد أخرى غير موثقة أنشئت في العصر العثماني ومنها :

مسجد الديسي، ومسجد مصعب، ومسجد خان السلطان، ومسجد أبي بكر الصديق، ومسجد عثمان بن عفان، ومسجد سويقة علون، ومسجد البراق، ومسجد الشيخ ريحان، ومسجد الحيات، ومسجد الحنابلة، ومسجد باب حطة.

(٣) المدارس :

بلغ عدد المدارس التي أنشـئت في القدس منذ العصر الأيوبي إلى نهـاية العصر العثماني حوالي (٦٥) مدرسة. وأورد مجير الدين الحنبلي في الجزء الثاني من الأنس الجليل سيـراً مختصـرة لحوالي (٤٤٠) عـالماً ممـن علمـوا في القــدس في هذه المدارس منذ الفتح الصـلاحي حتى سنة ٩٠٠ هـ، وهذه المدارس هي [١٤]

١. المدرسة الصلاحية
٢. المدرسة النصرية
٣. المدرسة الختنية
٤. المدرسة النحوية
٥. المدرسة الفخرية
٦. المدرسة الأفضلية
٧. المدرسة التنكزية
٨. دار القرآن السلامية
٩. المدرسة الطشتمرية
١٠. المدرسة الكيلانية
١١. المدرسة الطازية
١٢. دار الحديث
١٣. المدرسة الجالقية
١٤. المدرسة البلدية
١٥. المدرسة الأشرفية
١٦. المدرسة العثمانية
١٧. المدرسةالخاتونية
١٨. المدرسة الأرغونية
١٩. المدرسة المزهرية
٢٠. المدرسة الجوهرية
٢١. المدرسة الحنبلية
٢٢. المدرسة الرصاصية
٢٣. المدرسة اللؤلؤية
٢٤. المدرسة البدرية
٢٥. المدرسة الجهاركسية
٢٦. المدرسة المنجكية
٢٧. المدرسة الحسنية
٢٨. المدرسة البارودية
٢٩. المدرسة المحدثية
٣٠. المدرسة الوجيهية
٣١. المدرسة الجاولية
٣٢. المدرسة الصبيته
٣٣. المدرسة الأسعردية
٣٤. المدرسة الملكية
٣٥. المدرسة الفارسية
٣٦. المدرسة الأمينية
٣٧. المدرسة الداودارية
٣٨. المدرسة الموصلية
٣٩. المدرسة الباسطية
٤٠. المدرسة الأوحدية
٤١. المدرسة الكريمية
٤٢. المدرسة الكاملية
٤٣. المدرسة القرقشندية
٤٤. المدرسة الغادرية

٤٥. المدرسة الطولونية
٤٦. المدرسة الفنارية
٤٧. المدرسة الحسنية
٤٨. المدرسة المعظمية
٤٩. المدرسة الميمونية
٥٠. مدرسة أبي عقبة
٥١. المدرسة البرقوقية
٥٢. المدرسة الدقمرية
٥٣. المدرسة المرمرية
٥٤. المدرسة المنصورية
٥٥. المدرسة الفرهادية
٥٦. المدرسة الحكمية
٥٧. المدرسة الصامتية
٥٨. المدرسة الحمراء
٥٩. المدرسة الأمجدية
٦٠. المدرسة الحجرجية
٦١. مدرسة مراد باشا

٦٢. المدرسة الماوردية
٦٣. المدرسة الأحمدية
٦٤. المدرسة الزاوية
٦٥. المدرسة الدهرية

وقد امتازت هذه المدارس بجمال عمارتها الإسلامية التي استعمل فيها الحجر الملون والمعشق بعضه مع بعض، واستعملت المقرنصات الحجرية المنحوتة، والمشربيات الخشبية المزخرفة، وأجمل هذه المدارس (المدرسة الأشرفية) الواقعة على الجدار الغربي للمسجد الأقصى المبارك والمطلة نوافذها على ساحة الأقصى المبارك، ووصفها مجير الدين الحنبلي بأنها الجوهرة الثالثة في القدس على اعتبار أن مبنى المسجد الأقصى ومبنى قبة الصخرة المشرفة هما الجوهرتان الأولى والثانية.

وقد أنشئ عدد كبير من هذه المدارس على السور الشمالي والسور الغربي للمسجد الأقصى المبارك لتكون قريبة ومجاورة له.

(٤) المكتبـــــات :

أسست أول مكتبة في القدس في سنة ٥٥٨م وهي مكتبة القدسي المخلّص. والمكتبة الثانية هي مكتبة صلاح الدين الأيوبي في المسجد الأقصى سنة ١١٨٧م

وطورت في سنة ١٩٢٧م، وآخر مكتبة في منتصف القرن العشرين كانت مكتبة قلم المطبوعات في حكومة فلسطين سنة ١٩٤٤م.

ومن المكتبات المشهورة الأخرى في القدس : دار الكتب الفخرية، التي تأسست سنة ١٣٣١م، ومكتبة الخليلي التي تأسست سنة ١٨٢٥م، والمكتبة الخالدية التي تأسست سنة ١٩٠٠م، ومكتبة الكلية العربية، ومكتبة المتحف الفلسطيني التي تأسست سنة ١٩٢١م.

(٥) الزوايـــــــا :

أنشئت في القدس زوايا معظمها للصوفية، وبلغ عددها حوالي ٣٥ زاوية[١٥] هي:

١- الزاوية النصرية سنة ٤٥٠هـ.
٢- الزواية الختنية سنة ٥٨٥ هـ.
٣- الزواية الجراحية سنة ٥٩٨ هـ. في حي الشيخ جراح.
٤- زاوية الدركاه سنة ٦١٣هـ. وكانت في زمن الأفرنج دار الاسبيتار.
٥- زاوية الشيخ بدر الدين سنة ٦٥٠هـ.
٦- الزاوية الوفائية سنة ٧٨٢هـ. وكانت تعرف بدار معاوية بن أبي سفيان لأنه سكن فيها عند زيارته للقدس.
٧- زاوية الشيخ خضر سنة ٦٦٠هـ.
٨- زاوية المغاربة سنة ٧٠٣هـ.
٩- زاوية أبي مدين الغوث أنشئت في العصر الأيوبي وأعيد بناؤها في العصر العثماني سنة (١٢٦٩هـ - ١٨٥٢م).
١٠- الزاوية الأمينية.
١١- الزاوية المهمازية، غربي المدرسة المعظمية سنة ٧٤٥هـ.
١٢- الزاوية النقشبندية لفقراء مسلمي بخاري وجاوا وتركستان.
١٣- الزاوية المحمدية سنة ٧٥١هـ.
١٤- الزاوية الطواشية سنة ٧٥٣هـ.
١٥- الزاوية الأدهمية سنة ٧٦٠هـ.

١٦- الزاوية الشيخونية سنة ٧٦١هـ.
١٧- الزاوية البسطامية حوالي سنة ٧٧٠هـ.
١٨- الزاوية اللؤلؤية سنة ٧٦٤هـ.
١٩- الزاوية اليونسية سنة ٧٩٠هـ.
٢٠- الزاوية القلندرية سنة ٧٩٤هـ وأصبحت خراباً في سنة ٨٩٣هـ.
٢١- زاوية الهنود في أوائل القرن التاسع الهجري.
٢٢- الزاوية المولوية.
٢٣- الزاوية القادرية، وهي زاوية الأفغان.
٢٤- الزاوية المجيدية سنة ١٢٥٥هـ.
٢٥- الزاوية الإبراهمية سنة ١٨٣١هـ.
٢٦- زاوية الشيخ يعقوب العجمي، قرب قلعة القدس سنة ١٠١٢هـ.
٢٧- زاوية البسطامية.
٢٨- الزاوية الصمادية.
٢٩- الزاوية الحمراء.
٣٠- الزاوية الرفاعية.
٣١- الزاوية القادرية سنة ١١١٥هـ.
٣٢- زاوية أبي قصبة.
٣٣- زاوية الشيخ حيدر سنة ١٢٠٥هـ.
٣٤- زاوية المرجيع سنة ٨٤٣هـ.
٣٥- زاوية الظاهرية.

وتشمل أبنية هذه الزوايا على مداخل جميلة وقاعات للتدريس وغرف للنوم وتتميز غرفها بعقودها الإسلامية الدقيقة.

(٦) الخوانق :

أنشئت في القدس خوانق عديدة للصوفية أقدمها الخانقاه الصلاحية التي مازال مبناها إلى اليوم بحالة جيدة جداً. وقد أوقفها صلاح الدين الأيوبي سنة (٥٨٥هـ)

على مشايخ الصوفـية والكهول والشبان البالغين المتـأهلين من العرب والعجم [١٦].
وكانت قبل ذلك منزلاً لبطاركة الروم الأرثوذكس.

* أما الخوانق الأخرى في القدس فهي :
الخانقـاه الداودارية، والخانقاه الكريميـة، والخانقاه الـتنكزية، والخانقاه الفـخرية، والخانقاه الأسعردية، والخانقاه المنجكية، والخانقاه المولوية.

(٧) الأربـــطـــــة :

كان فـي القدس سـبعـة أربطة، أنشئت خـلال القرون السـابع والثامن والتـاسع والعاشر، وكانت تستعمل للوافدين على القدس، وهـي :

(١) رباط علاءالدين البصير :

ويقع بقـرب باب الناظر وعلى بعـد خـمـسة وعـشـرين مـتـراً منه، وأنشئ سنة (٦٦٦هـ - ١٢٦٧م) في زمن الملك الظاهر بيبرس. وكان عـلاء الدين أعمى فسموه بصيراً. [١٧]

وقـد وقف هذا الرباط عـلى الفـقـراء الوافـدين لزيارة الـقـدس. وفي العـصـر العثماني استعمل هذا الرباط سجناً ثم تحول إلى دار للسكن.

(٢) الرباط الـمنصوري :

ويقع بقرب باب الناظر مقـابل رباط علاء الدين البصير. أنشـأه المنصور قلاوون الصالحي وأوقفه سنة (٦٨١هـ - ١٢٨٢م) كما يتبين من النقش الكتابي فوق الباب. وفي العصر العثماني حـوّل هذا الرباط إلى سجن، فسمي حبس الرباط، ثم تحول إلى دار للسكن، وما زال كذلك إلى الآن. [١٨]

(٣) ربـاط كـــرد :

ويقع قرب باب الحديد ملاصقاً لسور المسـجد الأقصى. أنشأه المقر السيفي كرد صـاحب الديار المصـرية سنة (٦٩٣هـ - ١٢٩٣م) ويتكون من طابـق أرضي تعلوه المدرسة الجوهرية. [١٩]

(٤) رباط المارديني:

ويقع في حي باب حطة مقابل المدرسة الكاملية. ويقول مجير الدين إن وقفه يعود إلى امرأتين من عتقاء الملك الصالح صاحب ماردين في سنة ٧٦٣هـ. [٢٠]

(٥) الرباط الزمني :

ويقع قرب باب المطهرة تجاه المدرسة العثمانية. وقفه الخواجكي شمس الدين محمد بن الزمن، أحد خواص السلطان الأشرف قايتباي. وقد أنشئ في سنة (٨٨١هـ-١٤٧٦م) ويتكون من طابقين من البناء. وقد تحول مؤخراً إلى دار للسكن. [٢١]

(٦) رباط بايرام جاويش :

وهو الرباط الوحيد الذي أنشئ في العصر العثماني، وأنشأه بايرام جاويش بن مصطفى سنة ٩٤٧هـ، زمن السلطان سليمان القانوني وأصبح يُعرف فيما بعد بالمدرسة الرصاصية. [٢٢]

(٧) الرباط الحموي :

كان يقع قرب باب القطانين، ولا يعرف مؤسسه وكان يستعمل قسم منه لسكن الأرامل من النساء، والقسم الآخر للرجال. وكان أشبه ببيوت العجزة المعروفة اليوم. [٢٣]

(٨) الحمّامات العامّة :

لم تكن بيوت القدس في العصور الإسلامية المتوسطة تحتوي على حمامات ساخنة لأن ذلك كان يحتاج إلى تكاليف باهظة وأماكن واسعة للفحم والحطب، علاوة على أنها تلوث البيئة. ولذلك اهتم سلاطين المماليك بإنشاء حمامات عامة روعي في تصميمها جميع هذه الأمور بالإضافة إلى احتواء الحمام على مياه باردة ودافئة وساخنة وقاعة للاستراحة. وتعد هذه الحمامات أحد مظاهر الحضارة الإسلامية، علاوة على أنها أضافت لمسات هامة إلى العمارة الإسلامية في القدس.

وكان في القدس عدد من هذه الحمامات أصاب الخراب بعضها ولم يبق منها سوى اثنين هما :

(أ) حمام الشفا : وأنشاه الأمير سيف الدين تنكز الناصري سنة (٧٣٧هـ-١٣٦٦م) في عهد السلطان قلاوون. وموقعه في داخل سوق القطانين على الجانب الشرقي منه، ويتكون من غرف لخلع الملابس والجلوس وغرفة دافئة وغرفة حارة ومغطس. وكان يعمل في هذا الحمام صاحبه والمدلك والمسؤول عن تسخين الماء والمكلف بجمع مواد الحرق والتسخين. والحمام اليوم غير مستعمل.[٢٤]

(ب) حمام العين : وأنشأه الأمير سيف الدين تنكز الناصري في نفس الوقت مع حمام الشفا، وموقعه في داخل سوق القطانين على الجانب الغربي منه. ويشتمل على نفس عناصر حمام الشفا.[٢٥]

ومن أهم الحمامات التي أصابها الخراب (حمام السلطان)[٢٦] ويقع في طريق الواد مقابل مستشفى الهوسبيس النمساوي، ويعود تاريخ بنائه إلى سنة (٩٥٩هـ-١٥٥١م). وكان من بين الممتلكات التي أوقفتها زوجة سليمان القانوني (خاصكي) على التكية التي تحمل اسمها. وقد أصبح دارساً وبنيت مكانه في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي بطريركية الأرمن الكاثوليك القائمة إلى اليوم.

(٩) سبل الماء :

اهتم سلاطين الأيوبيين والمماليك والعثمانيين بإنشاء سبل الماء العامة على جوانب الطرقات من أجل توفير المياه النظيفة لسكّان القدس. ومن أجمل هذه السبل (سبيل قايتباي) الذي أنشأه السلطان قايتباي في ساحة المسجد الأقصى المبارك بين الحائط الغربي للمسجد وقبة الصخرة المشرفة في سنة (٨٨٧هـ-١٤٨٢م).[٢٧]

ويتكون السبيل من بناء مربع الشكل تعلوه قبة حجرية منقوشة بزخرفة نباتية واستعمل في بنائه الحجر الملون، وفرش أرضيته بالرخام. وكان آخر ترميم لهذا السبيل من قبل لجنة أعمار المسجد الأقصى المبارك وقبة الصخرة المشرفة الأردنية في سنة ١٩٨٠م.

ومن أهم السبل الأخرى التي مازالت قائمة إلى الآن، ولكن قطعت عنها

السلطات الإسرائيلية المحتلة المياه، سبيل شعلان (٦١٣هـ-١٢١٦م)، وسبيل البصيري (٨٣٩هـ-١٤٣٥م)، وسبيل قاسم باشا (٩٣٣هـ-١٥٢٦م)، وسبيل بركة السلطان (٩٤٣هـ-١٥٣٦م)، وسبيل طريق الواد (٩٤٣هـ-١٥٣٦م)، وسبيل باب السلسلة (٩٤٣هـ-١٥٣٦م)، وسبيل باب العتم (٩٤٣هـ-١٥٣٦م) و سبيل باب الناظر (٩٤٣هـ-١٥٣٦م)، وسبيل الشيخ بدير (١١٥٣هـ-١٧٤٠م)، وسبيل الشوربجي (١٠٩٧هـ-١٦٨٥م).

(١٠) أسواق متخصّصة :

يوجد في القدس القديمة أسواق متخصصة متصلة بعضها مع بعض، وأرضياتها مبلطة ومسقوفة بعقود حجرية، فيها نوافذ علوية للإضاءة والتهوية. ومن أهم هذه الأسواق سوق القطانين الذي أنشئ سنة (٧٣٧هـ-١٣٣٦م) لبيع المنسوجات القطنية. وقد تم ترميمه من قبل لجنة الاعمار الأردنية للمسجد الأقصى المبارك وقبة الصخرة المشرفة التي أعادته إلى حالته الأصلية وركبت باباً خشبياً لكل دكان يفتح رأسياً، ويشكل الباب بعد الفتح دكة يضع عليها صاحب الدكان المعروضات ويكسب الدكان مساحة إضافية وبعد إنجاز ترميم السوق منعت السلطات الإسرائيلية السواح الأجانب من زيارته وشراء معروضاته من التحف الشرقية والمنسوجات واضطر أصحاب الدكاكين إلى تغيير الاختصاص وأصبح سوقاً عادياً للسكان المحليين.

ومن الأسواق الأخرى المهمة في القدس، سوق اللحامين، وسوق العطارين، وسوق الباشورا، وسويقة علّون، وسوق الحدادين. وكل هذه الأسواق تعمل حالياً وتبيع مختلف البضائع. ويتميز تصميم هذه الأسواق بسهولة الانتقال بينها ولا يشعر الزائر بأي تعب في ذلك. وكانت في العصور الإسلامية المتوسطة تقفل بواباتها الرئيسية ليلاً توخياً للأمن.

(١١) التكايا :

استخدمت التكايا في القدس لإطعام الفقراء والطلبة. ومن أهمها تكية

خاصكي سلطان التي تقع في عـقبة التكية (التي سـميت باسمهـا) شرقي دار الأيتام الإسلامـية. وقـد أنشأتهـا خاصكي سـلطان زوجة السلطان سـيلمان القـانوني وهي روسـيـة الأصل واسـمـهـا الأصلي (روكسـلانة). وكـان ذلـك في سنة (٩٥٩هـ-١٥٥١م)[٢٨] وكانت هذه التكية من أهم المنشآت التي أقامها العثمانيون في القدس. وقد أوقـفت عليـها منشـئتـها عـقارات كـثيـرة في مخـتلف أنحاء فلسطين، تحـصّل إيراداتها بموجب فرمانات. وكانت محاصيل المزارع الموقوفة عليها تفيض عن الحاجة فيسمح بتـصديرها إلى الخارج. وكانت هذه التكية توزع حسـاء القمح وأحياناً الأرز واللحم. وبقيت كذلك إلى نهاية الانتداب البريطاني ثم توقف عملها.

(١٢) الأســـوار والأبـراج :

كانت القدس مـدينة قوية التحصين فـي العصر البرونزي الوسـيط والمتأخر، أي حوالي القـرن الرابع عشر والثـالث عشر قبل الميـلاد، وهي الفترة اليـبوسية العـربية. وهذا ما ثبت من نتائج الحفريات الأثرية التي قام بهـا علماء آثار غربيون وإسرائيليون منذ سنة ١٨٦٣م إلى الآن. واكتشفت أسوار المدينة اليبـوسية الضخمة جنوبي المدينة الحالية مباشرة. وكان عليها ستون برجاً للحماية والوقاية. وفي العهد الروماني أصبح عدد الأبراج تسعين برجـاً. وفي القرن السادس عشر الميـلادي رمّم السلطان سليمان القانوني الأسوار والأبراج العلوية التي تتميز بعمارتهـا الإسلامية الجميلة، والفتحات المنفرجة في الداخل والرفـيعة من الخارج لاستعمـالها في إطلاق النار. وعدد الأبراج اليوم يبلغ (٣٤) برجاً منها برج اللقلق وبرج كبريت.[٢٩]

وقد وفر المسلمـون الأمن والحماية لسكان القدس من مـختلف طوائفهم. وهذا ما تميزت به الحضارة الإسلاميـة منذ عهد عمر بن الخطاب t، ثم تلاه في ذلك صلاح الدين الأيوبي. ويقـول رانسيـمان في كـتابه تـاريخ الحروب الصليـبيـة (إن المسلمين اشتهروا بالاستقامة فلم تتعرض دار للنهب ولم يحل بأحد من الأشخاص مكروه، إذ طاف رجال الشـرطة بالطرقات لمنع كل اعتداء على المسـيحيين، بينمـا الإفرنج كانوا يخوضون في دماء ضحاياهم).

(١٣) الاسبتاليات :

بدأ علم الطب بالانتشار في القدس منذ العصر الأيوبي، حيث كان يعمل فيها الطبيب يعقوب بن سقلاب الملكي القدسي (٦٢٦هـ - ١٢٢٧م) الذي ولد في القدس ودرس الحكمة على تاودزي الفيلسوف الأنطاكي. وباشر عمله في (البايمارستان الصلاحي) الذي أنشأه صلاح الدين الأيوبي بعد تحرير القدس في سنة(٥٨٣هـ - ١١٨٧م). (٣٠)

ويتكون البايمارستان من مجموعة دعامات حجرية تعلوها عقود. وقسمت مساحته إلى عدد من القاعات المغطاه بسقوف ذات أقبية متقاطعة، أو سقوف برميليه. وكانت كل قاعة من تلك القاعات مخصصة لمرض محدد. وقد تعرض هذا المبنى إلى زلزال في سنة ١٤٥٨م، أدى إلى هدم أجزاء كبيرة منه، ولم يبق من البناء الأصلي ، سوى جزء بسيط، وهو اليوم البازار الذي تباع فيه الخضار.

وهناك اسبتاليا أخرى مشهورة في القدس القديمة عرفت باسم (هوسبيس النمسا) وموقعها في شارع الواد في القدس القديمة ولكن السلطات الإسرائيلية أقفلتها قبل عشر سنوات تقريباً.

(١٤) المتاحف :

يوجد في القدس متحفان الأول المتحف الإسلامي الواقع على الجانب الغربي لمبنى المسجد الأقصى المبارك، الذي يشتمل بناؤه على قاعات بعقود حجرية، ويضم معروضات ترجع إلى العصور الإسلامية المختلفة كالنقود والملابس ونسخ القرآن الكريم والزخرفة والقاشاني. والمتحف الثاني متحف روكفلر الواقع قرب باب الساهرة على تلة مرتفعة، وقد أنشئ خلال فترة الانتداب البريطاني، وأنشئ باستعمال الحجر المدقوق (مطبة ناعم) وفيه برج حجري كبير. ويعرض آثاراً حجرية وفخارية ومعدنية من العصور المختلفة في فلسطين.

ترميم وإعمار المعالم الإسلاميّة في القدس :

بدأت مراحل الترميم للمقدسات الإسلامية والتراث المعماري في القدس

الشريف منذ العهد الأموي. وكان أول ترميم لقبة الصخرة المشرفة في زمن الخليفة المأمون وأنجز في عام ٨٣١م. وأول ترميم لمبنى المسجد الأقصى كان في زمن أبي جعفر المنصور الذي خلع الصفائح الفضية والذهبية التي كانت على الأبواب، وضربت دنانير ودراهم وأنفقت على إعادة البناء سنة ٧٧٤م. ثم تلاه المهدي سنة ٧٨٠م. وعندما دخل الصليبيون القدس حولوا قبة الصخرة المشرفة إلى كنيسة، وأطلقوا عليها اسم Templum Domini. وسرقوا سبعين من القناديل الذهبية والفضية من المسجد الأقصى والصخرة المشرفة، وأنشؤوا على الصخرة مذبحاً ونصبوا فوق القبة صليباً كبيراً. وأما المسجد الأقصى فاتخذوا جانباً منه كنيسة والجانب الآخر مسكناً لفرسان الهيكل. وأطلقوا عليه اسم Templum Solimono. وفي عهد صلاح الدين الأيوبي سنة ١١٨٧م تم إزالة النقوش والصلبان عن جدران الصخرة الداخلية، وتغطيتها بالرخام، وتم أعمار المسجد الأقصى وتصفيحه بالخشب والفسيفساء والرخام، وترميم القبة الداخلية التي صنعت في زمن خلافة المهدي، وتّم كذلك ترخيم المحراب العمري القديم. وأمر بنقل منبر نور الدين زنكي من حلب إلى المسجد الأقصى. وفي زمن الملك المعظم شرف الدين عيسى بن صلاح الدين، تم بناء الأروقة التي تشكل الجزء الشمالي من مبنى المسجد الأقصى، والمؤلفة من سبعة أقواس، وركّبت أبواب خشبية على المداخل الشمالية للأقصى سنة ١٢٣٦م. وفي العهد المملوكي جدد الظاهر بيبرس قبة الصخرة وقبة السلسلة، وزخرفها سنة ١٢٦٢م. وذهّب الملك الناصر بن قلاوون قبة الصخرة من الداخل، ورمم صفائح الرصاص من الخارج سنة ١٣١٨م، وجدد قبة المسجد الأقصى سنة ١٣٢٨م، وأمر بوضع الرخام في صدر المسجد. أما الملك الأشرف قيتباي فقد ركب الأبواب النحاسية في مدخل قبة الصخرة من الجهة الغربيّة سنة ١٤٦٧م، ورمّم الصفائح الرصاصية في المسجد الأقصى سنة ١٤٧٩م. أما في العهد العثماني فكانت أبرز أعمال الترميم في زمن السلطان القانوني، في القرن السادس الميلادي، الذي رمّم سور القدس الحجري (الذي كان قد رمّمه قبله الظاهر لاعزاز دين الله الفاطمي سنة ١٠٢٢م) وبنى سبل الماء في طرقات القدس، ورمم قبة الصخرة المشرفة سنة ١٥٤٢، وأعاد تبليطها، ورمّم الأبواب الخارجية لحرم الأقصى المبارك، وجدد القاشاني في قبة السلسلة من الداخل، ورمم قلعة باب الخليل، والمسجد العمري.

وفي عهد الانتداب البريطاني (١٩١٨م – ١٩٤٨م) فإنه لم تنجز أية أعمال

ترميم سوى ما قام به المجلس الإسلامي الأعلى للمسجد الأقصى في مبنى المسجد الأقصى وفي مبنى قبة الصخرة المشرفة.

الإعمار الهاشمي الأول :

لقد تم الترميم الأول في عام ١٩٣٤م [٣١] عندما كان الحاج أمين الحسيني، مفتي القدس، رئيساً للهيئة الإسلامية العليا في فلسطين، وكان الملك عبدالله بن الحسين أميراً على شرقي الأردن. وتمّ التنسيق بينهما، وأرسل الحاج أمين الحسين رسالة إلى الأمير عبدالله بن الحسين يشكره فيها على الدعم المادي والاهتمام بالمقدسات الإسلامية في القدس واستعد لوضع حساب الإعمار بين يديه ليطلع على تفاصيله.

الإعمار الهاشمي الثاني (١٩٥٦-١٩٦٦):

منذ أن تسلم الملك حسين بن طلال سلطاته الدستورية أمر بتشكيل لجنة فنية لإعمار المسجد الأقصى المبارك والصخرة المشرفة، وقد شكل مجلس الوزراء هذه اللجنة في عام ١٩٥٤ بموجب قانون أردني خاص. وتمكنت اللجنة من وضع الترتيبات اللازمة ومباشرة الإعمار في سنة ١٩٥٦. [٣٢]

وكان يشرف على العمل في الموقع المكتب المعماري الهندسي المصري الذي كلفه بذلك الرئيس جمال عبد الناصر. وساهمت عدد من الدول العربية مع المملكة الأردنية الهاشمية بتمويل المشروع الذي استمر إلى سنة ١٩٦٦ واشتمل على الآتي:-

- تبديل قبة الأقصى الرصاصية إلى قبة من صفائح الألمنيوم فضي اللون.
- ترميم الأروقة الداخلية الوسطى والشرقية في المسجد الأقصى.
- تبديل القبة الخارجية الرصاصية لمبنى قبة الصخرة المشرفة إلى قبة من صفائح الألمنيوم ذهبي اللون.
- تغيير بعض الأعمدة الداخلية وترميم القبة الخشبية الداخلية في مبنى قبة الصخرة المشرفة.

- إزلة الجمالونات الخشبية والصفائح الرصاصية من سقف الأروقة لمبنى قبة الصخرة المشرفة، وتركيب جمالونات من الألمنيوم، وصب بلاطة خرسانية فوقها ثم تصفيحها بالألمنيوم فضّي اللون.
- ترميم الساحات الحجرية.

الإعمار الهاشمي الثالث (١٩٧٠- ١٩٩٤) :

تميز هذا الأعمار بالدراسة الفنية والتاريخية المتأنية والدقيقة، والاعتماد على المهارات المحلية، والتمويل الذاتي من الملك حسين بن طلال ومن موازنة الحكومة الأردنية. فبعد حريق الأقصى المبارك بتاريخ ٢١/ ٨/ ١٩٦٩ الذي قام به اليهودي دنيس روهان، أمر الملك حسين بإعادة تشكيل لجنة الإعمار للقيام بالترميم والإعمار اللازم للمسجد الأقصى والصخرة المشرفة. فأعيد تشكيل اللجنة في عام ١٩٧٠ وباشرت مسؤولياتها الفنية وعينت جهازاً هندسياً متخصصاً محلياً في موقع العمل تشرف عليه لجنة الإعمار إشرافاً مباشراً، وقام هذا الجهاز بوضع التصاميم اللازمة والإشراف المباشر على العمل الذي نفذه فنيون محليون، بالإضافة إلى الاستعانة ببعض الفنيين من اليونسكو من أجل ترميم قبة المسجد الأقصى الخشبية الداخلية، والقبة الرصاصية الخارجية. وفيما يلي أهم أعمال هذا الترميم :-

(١) ترميم مبنى المسجد الأقصى :-

لقد أتى حريق الأقصى على ثلث مساحة المبنى، أي حوالي (١٥٥٠) متراً مربعاً من أصل (٤٦٠٠) متراً مربعاً وهي مساحة مبنى المسجد الإجمالية. واحترق منبر صلاح الدين، ومسجد عمر الواقع في الزاوية الجنوبية الشرقية، ومحراب زكريا، ومقام الأربعين، وثلاثة أروقة ممتدة من الجنوب إلى الشمال، وعمودان مع القوس الحامل للقبة، والقبة الخشبية الداخلية، ومحراب المسجد، والجدار الجنوبي، وحوالي خمسون نافذة مصنوعة من الخشب والجبس والزجاج الملون، وسورة الإسراء الفسيفسائية المذهبة، والسجاد العجمي، والجسور الخشبية المزخرفة فوق تيجان الأعمدة.

وقامت لجنة الإعمار بإزالة آثار الحريق، ثم أعادت إنشاء الأجزاء المهدومة من المبنى بعد أن أسست الأعمدة على الطبقة الصخرية على عمق تسعة أمتار. وبعد ذلك تم بناء الأقواس الحجرية وتركيب الأعمدة الرخامية، وترميم القبة الخشبية الداخلية وزخرفتها بالجبس وورق الذهب والخطوط القرآنية، وتركيب مطلع سورة الإسراء بالفسيفساء، فوق المحراب والبلاط الرخامي للجدران الداخلّية، وصنع وتركيب خمسين نافذة كبيرة، والتمديدات الكهربائية، وإزالة قبة الألمنيوم الخارجية وتركيب قبة جديدة من صفائح الرصاص فوق قبة خشبية جديدة معالجة بالمواد الكيماوية. وإعادة تصفيح السقف الخارجي بصفائح جديدة من الرصاص. وحصلت لجنة الإعمار على جائزة الآغا خان العالمية تقديراً لمستوى الأعمار الفني الممتاز.

(٢) صنع منبر صلاح الدين :-

كلّفت لجنة الإعمار الأستاذ المرحوم جمال بدران برسم المخططات الزخرفية للمنبر بحجم طبيعي ١:١ بالاستعانة بالصور الموجودة في متحف الحرم القدسي الشريف وبعض القطع الصغيرة التي بقيت بعد إطفاء الحريق ونظفت وحفظت في نفس المتحف. وقد تمكن الأستاذ جمال بدران خلال سنتين من العمل المتواصل أن يرسم حوالي أربعين مخططاً توضح زخرفة الأجزاء المختلفة من جسم المنبر. وكانت هذه المخططات أكبر عون للجنة الأعمار من أجل تحضير المخططات التنفيذية على الكمبيوتر وعددها حوالي ألف مخطط، تبين المقاييس في ثلاثة اتجاهات وكذلك أسلوب التعشيق الذي صمم المصمم المنبر بموجبه، ومستويات الحفر على الخشب.

يعد هذا المنبر تحفة فنية مميزة لامثيل لها في العالم، وكان قد صنع من قطع صغيرة من خشب الأبنوس والأرز معشقة بعضها مع بعض بدون استعمال مسامير أو براغي أو غراء وهذا هو سر تعمير المنبر مدة طويلة من الزمن دون أن يعتريه التلف. وهذه القطع حفرت على الوجهين وفي مستويات مختلفة ثم ركبت بطريقة التعشيق Tounge & Groove في مجموعات ضمن إطارات خشبية وبأحجام مختلفة حسب موقعها من جسم المنبر. وهذه الإطارات بمجموعها ثبتت على الهيكل الأساسي الخشبي للمنبر.

وقد استعمل في صناعة المنبر علاوة على خشب الأرز وخشب الأبنوس العاج

المحـفور للخـطوط القرآنيـة. إنّ إعـادة صنع المنبـر لا يمكن أن تكون مطابقـة للأصل المحترق، ولكن سـتكون مشابهة له. وقـد بدأت لجنة الإعمار باتصالاتهـا بعد صدور الأمـر الملكي إلى دولة رئيس الوزراء لصنع المنبـر الجديد، من أجل مـعرفـة مصـادر الفنيين الذين سيقومون بالصناعة، ومـصادر المواد الأساسية اللازمة للصناعة. وبدأت عمليـة الصنع بتدريب عـدد من الفنيين باستعـمال أخـشاب عادية لاخـتيار أنسـبهم للقيـام بالعمل الحقـيقي. وتقـدر لجنة الإعمار تكاليف المنبـر الجديد بحـوالي مليوني دولار.

(٣) إعمار قبّة الصخرة المشرّفة :

رغبـت لجنة الأعمـار بإعادة قـبة الصـخرة المشـرفة إلى سـابق عهـدها في زمن الأيوبيين فوضعت المخططات على أساس إزالة صفائح الألمنيوم ذهبية اللون المتشققة وتركـيب صفـائح جـديدة من النحاس المـذهب. واستـرشدت الـلجنة بآراء خبـراء اليونيسكو، وجمعية تطوير النحاس في لندن، ومؤسسة الكروم في إيطاليا، ومؤسسة جورج ويلي المحدودة في أسكتلنده، وشركة فريمان البريطانية. وبعد عرض الموضوع على جهات دينية عربية وإسلامية، اتخذت لجنة الإعمار قراراً بتكليف المركز الأردني لمهندسي الرأي (المهندس رائف نجم) لوضـع التصامـيم ووثائق العطاء لإعـمار قـبة الصخرة المـشرفة. وعلى هذا الأساس طرح العطاء عـالمياً وأحيل على شركـة إيطالية اسمهاSILFE. وقد وردت الشركـة صفائح النحاس حسـب المواصفات إلى الموقع، ولكنها عـجزت عن القيام بالمشـروع حسب المواصفـات والمخططات فاضطرت لجنة الإعمار إلى إيقافها عن العمل.

وفي هذه الأثناء جـاء تبرع جلالة المـلك الحسين البالـغ (٨,٢٥) مليون دولار، فلم تتردد لجنة الإعمار في تعـديل مواصفات العمل بحيث تصـبح القبة من النحاس المذهب لضمـان بقاء اللون الذهبي أطول فـترة ممكنة. وأعـيد طرح العطاء مـرة ثانية عالمياً. وكان أرخص العروض وأنسـبها هو المقدم من شركة MIVAN الارلندية، فتم إحالة العطاء عليها، وباشرت بالتحضيـر للعمل وركبت السقالات المعدنية في الموقع دون أن تحمل المبنى أيـة إجهادات، والتي كـانت بحد ذاتها عـملاً مميـزاً. وعينت لجنة الإعمار مـستشاراً فنيـاً لها لمتابعة مـوضوع التذهيب والقـيام مع الشركة باخـتبارات كـيمـاوية للوصـول إلى أنسب أسلوب للتـذهيب. وعليه تم إقـرار الخطوات الفنّيـة التالية:-

أ - تنظيف صفائح مخلوط النحاس مع الزنك.
ب- تغطيتها بطبقة جديدة من النحاس سمك (١٢) ميكرون.
ج- عمل طبقة من النيكل سمك (١٢) ميكرون.
د - عمل طبقة من الذهب عيار ٢٤ قيراط سمك (٢) ميكرون.

وتم إنجاز هذا العمل في الموقع بعد أن جهزت الشركة جميع المعدات الفنية اللازمة وبلغ وزن الذهب المستعمل حوالي (٨٥)كغم.
لقد تمكنت الشركة الارلندية من إنجاز كافة الأعمال المطلوبة منها ضمن الوقت المحدد، وحافظت على مبنى قبة الصخرة المشرفة وزخارفه خلال مرحلة العمل واستعملت أغطية كاملة لتلافي تسرب مياه الأمطار في فصل الشتاء إلى الداخل.
وتم افتتاح المشروع بتاريخ ١٨/ ٤/ ١٩٩٤ في حفل كبير تحت رعاية الملك الحسين في قصر الثقافة بحضور ثلاثة آلاف مدعو من الأردن ومن الخارج، وتزامن هذا الافتتاح مع بث حي بواسطة CNN من القدس وعمان. وزعت فيه جوائز تكريم على أعضاء لجنة الإعمار وجهاز الإعمار، ومنحت الشركة المنفذة وسام الكوكب الأردني من الدرجة الأولى.

ترميم بعض مدارس القدس القديمة :

أسست الجامعة العربية مركزاً لترميم بعض معالم القدس القديمة المعمارية، وكان موقعه في عمان باسم (مركز توثيق وصيانة وترميم معالم القدس الشريف) وبدأ عمله في عام ١٩٨٣ بعد أن تم تسجيل القدس ضمن قائمة التراث العالمي المهدد بالخطر في منظمة اليونيسكو في سنة ١٩٨٢ عن طريق حكومة المملكة الأردنية الهاشمية.
وتمكن المركز من ترميم بعض المدارس وهي : المدرسة الأشرفية، والمدرسة الأرغونية، والمدرسة الجوهرية، والمدرسة اللؤلؤية الحسنية، والمدرسة المزهرية، والمدرسة البدرية. وتوقف عمل المركز منذ سنة ١٩٨٨ وسلمت الجامعة العربية المهمة إلى منظمة الثقافة والعلوم (الاليكسو) ولم يتم منذ ذلك الحين أي أعمال ترميم بسبب الوضع المالي. وتجرى اليوم محادثات مع منظمة الاليكسو للقيام بترميم

بعض المعالم التاريخية المعمارية في القدس.

ترميم المسجد المرواني :

قامت (مؤسسة الأقصى لإعمار المقدسات) الموجودة في فلسطين المحتلة عام ١٩٤٨ بجهد مالي وفني من أجل ترميم وإعمار المسجد المرواني الموجود تحت الأرض شرقي مبنى المسجد الأقصى المبارك، ومساحته ٣٨٥٠ متراً مربعاً. والمبنى يشتمل على أعمدة ضخمة حجرية وسقف من العقود الحجرية. فتم تكحيل الجدران والأعمدة والسقف وتنظيف الأرضيات وتبليطها بالرخام، وتمديد شبكة كهربائية للإنارة، وعزل السطح بلفائف اسفلتية وبلاط رخامي، وفتح باب جديد من الشمال وفرش الأرضيات بالسجاد. وكل هذا العمل تم بالتنسيق مع دائرة أوقاف القدس ولجنة الإعمار الأردنية. وبلغت تكاليف الترميم حوالي (٧٥٠) ألف دولار.

توثيق معالم القدس التاريخيّة :

تقوم (مؤسسة التعاون) عن طريق جهاز فني في القدس بتوثيق عدد من المعالم التاريخية في القدس بأسلوب علمي حديث باستعمال الحاسوب للرسم. كما تقوم هذه المؤسسة بالاشتراك في ندوات عالمية لعرض ما يتم توثيقه من أجل تعريف الناس بهذه المعالم التاريخية المتميزة بروح العمارة الإسلامية، لأن هذه المعالم نظراً لما تتعرض له من هدم وتهويد تحتاج إلى التوثيق والصيانة والترميم.

الهوامش

(١) رائف نجم، كنوز القدس، ص ٤٦- ص ٥٢، ١٩٨٣
(٢) انظر المخطط المساحي للمسجد الأقصى، إعداد رائف نجم .
(٣) رائف نجم، كنوز القدس، ص ٧٥، ١٩٨٣
(٤) نفسه، ص ٧١
(٥) نفسه، ص١٠٤
(٦) نفسه، ص١٠٩
(٧) نفسه، ص١١٠
(٨) نفسه، ص١٥٠
(٩) عارف العارف، المفصل في تاريخ القدس، ص ٢٠٢، ص ٤٦٩
(١٠) مجير الدين الحنبلي، الأنس الجليل، ج٢، ص ٤٨-٤٩
(١١)عارف العارف، المفصل في تاريخ القدس، ص ٥٠٠-٥٠١
(١٢) رائف نجم،كنوز القدس، ص ٣٧٧
(١٣) رائف نجم، كنوز القدس + كامل العسلي، معاهد العلم في بيت المقدس.
(١٤) د. كامل العسلي، معاهد العلم في بيت المقدس .
(١٥) نفسه، ص ٣٣٠ - ٣٣٤
(١٦) د. كامل العسلي، معاهد العلم في بيت المقدس، ص ٣١٥
(١٧) رائف نجم، كنوز القدس، ص ١٤٨
(١٨) نفسه، ص ١٥٣
(١٩) مجير الدين الحنبلي، الأنس الجليل، ج٢، ص ٤٢
(٢٠) رائف نجم، كنوز القدس، ص ٢٩٦
(٢١) عارف العارف، المفصل في تاريخ القدس، ص ٣٠٧
(٢٢) د. كامل العسلي معاهد العلم في بيت المقدس، ص ٣٢٩
(٢٣) رائف نجم، كنوز القدس، ص ١٩٧
(٢٤) نفسه، ص ٢٠٠
(٢٥) نفسه، ص ٣٢٤
(٢٦) نفسه، ص ٣١١
(٢٧) نفسه، ص ٣٦٤
(٢٨) نفسه، ص ٣٤٨، ص ٣٥٨
(٢٩) نفسه، ص ٩٢
(٣٠) رائف نجم، الإعمار الهاشمي في القدس، ١٩٩٤، ص ٧٣
(٣١) نفسه، ص ٧٤



من عناصر النهضة في الإسلام
ملامح من التربية الإسلاميّة

ناصر الدين الأسد ◆

1

الحديث عن «عناصر النهضة في الإسلام» يقتضي مواجهةً صريحة لمواقف محدّدة، وإجابات مُقْنعة عن أسئلة لا تزال تحار فيها النفوس، ولا تفتأ تثور بين الناس في كثير من المجالس ويكثر فيها وحولها الجدل :

فهل في طبيعة الدين الإسلامي وصميمه شيءٌ كان - بالضرورة والتلازم - السببَ الحقيقيّ لنهضة المسلمين، والباعثَ لهم على ما أحرزوه من انتشارٍ في الآفاق ومن ازدهار حضاريّ ؟

فإن كان في الإسلام هذا الشيء، فما هو على وجه الوضوح والتحديد، لا على سبيل الظنّ والتعميم ؟ أهو قوة خارقة في العقيدة نفسها جعلت من المسلمين بمجرد اعتناقها قوةً قادرة على إنجاز ما أنجزوا ؟ أم هو منهج نفسيّ فكريّ يتمثل في الحياة والعمل، له أصوله ومراحله ووسائله، أطلق في المسلمين حياةً دافقة جعلتهم يحقّقون ما حقّقوا ؟

ثم لماذا أصاب المسلمين ما أصابهم من تأخّر وانحطاطٍ وتخلّفٍ عن ركب

◆ باحث وأستاذ جامعي من الأردن.

الحضارة ؟ هل أضاعوا هذا الشيء وفقدوا أثره في نفوسهم وفي عقولهم ؟

وإذا لم يكن الأمر كذلك، ولم يكن هذا الشيء في الإسلام، فبماذا استطاع المسلمون خلال قرون أن يكونوا أصحاب حضارة عالمية ؟

وهل صحيح ما قيل في تعليل بعض ذلك من أن الإسلام جاء في زمن ضعفت فيه قوة الدولتين العُظْمَيَيْن من حوله وهما فارس والروم، فكان مردّ الأمرِ إلى هذا الضعف في غيره، وليس لقوة فيه ؟ وهل من الحق في شيء أن فارس والروم كانتا أضعف من المسلمين وأقلَّ عددًا و عُدَّةً وبأساً حين كانت المواَجهات الأولى بينهم ؟

2

هذه أسئلة طالما خطرت ببال كثيرين، وخاصة في القرنين الأخيرين، وطالما دارت حولها مناقشات ومناظرات ومحاورات، بين المسلمين أنفسهم، وبينهم وبين غيرهم من أصحاب الأديان الأخرى، وطالما طوَّف حولها الباحثون من مسلمين وغير مسلمين، وصدرت فيها كتب ومقالات.

وقد جرت الأمور في أكثر ذلك على غير اليقين والوضوح والتحديد، وسادها شيءٌ من الظنّ والغموض والتعميم، بل شابها أحياناً قدْر من العصبية لها أو عليها. ثم إن تناولها كان – في الغالب الأعمّ – تناولاً مفرَّقًا يلمس أجزاء مبعثرة تضيع من خلاله معالم الصورة المتكاملة. وربما تاه القارئ في غياهب حشو طويل ليستخرج منه محصولاً ضئيلاً. ولو نحّينا جانبًا كلَّ هذا لبقي قدرٌ بذَل فيه علماء مخلصون جهودًا صادقة لمعرفة الحقيقة ومحاولة سبر أغوارها والغوص إلى جوهرها.

ومع ذلك، ظلَّت هذه الأسئلة في مجموعها دون جواب شاف يطمئن إليه العقل الحديث، وظلّ المتسائلون – وخاصةً الشباب – حَيارَى لا يَهْديهمً من حيرتهم ما سمعوا ولا ما قرؤوا.

وقد وضعتُ الأمر هذا الوضع الحادّ المفصَّل، وحصرت من الأسئلة ما حاصرني بحيث لا أكاد أُفلتُ منه، لأنني أردت أن أنبّه نفسي وغيري على أن شبّاننا أصبحوا يتطلّعون إلى أَكثر مما قدّ منا إليهم حتى الآن، وأنهم أخذوا يضطربون أشدّ اضطراب بين أشواق نفوسهم المشرئبة إلى الإيمان، الباحثة عن مناهل تراثهم وأصالتهم، وبين نوازع عقولهم وتفكيرهم الحديث حين لا يجدون أمامهم سوى

فـراغٍ ينداح من حـولهم، فـيلهـثون فـيـه حتى تتـقطّع أنفـاسُـهم وهم يدورون على أنفسـهم، ثمّ يحسّون أنهم كـالمنبتّ لا أرضًا قطع ولا ظَهْرًا أبـقى. فلا يكون لهم من سبـيل إلاّ الاستعـانة بما عند الآخرين مما يُرْضي عقـولهم ولكن نفوسـهم تظل تعاني قلقًا غامضًا لأن هذا الذي أخذوه – على حداثته ورونق مظهره – ليس لهم، وإنما هو عارية مجلوبة لا تنتمي بوشيجة أصيلة إلى جذور تفكيـرهم وحقيقة نفوسهم. فعسى أن تتضـافر جـهود العلمـاء الجادّين المخلصين عـلى معالجـة هذه المسائل والأسـئلة، مـعالجـة واضحـة صريحـة، بعيـدة عن الإسراف المملّ والـتطويل المُضلّ، والغلو في الانفعال، والسذاجة في الأحكام، والسطحية في الافتعال. حتى تعود الصلة الطبيعية فتنعـقد في سـماحة ويُسْـر بين أجيال شـبابنا وبين دينهم عن اقـتناع ويقين وعقـيدة، فيتمثل فيهم كل ذلك فكرًا وسلوكًا ونمطَ حياة وعمل.

ولا أزعم لنفسي القدرة على أن أستقلّ بهذا العبء، وحسـبي أني أثرته ونبّهت عليه، ثم حسبي أن أشارك فيه بقدر ضـئيل، محاولاً ما وسعني الجهد. ولا أدّعي أني أبدأ من فراغ، بل إني لمقرٌّ بفضل من سبقـوني إلى الكتابة في مثل هذا الموضوع، وقد يكون جهدي الحـقيقي في لـمّ شتات مـا كتبوا، وجمع مـتفرّقه، وتقيـيد شوارده، ثم ترتيبِ كل ذلك في صورة تبرز معالم الموضوع وتطرحه لمزيد من الدراسة والنقاش.

3

وملامح التـربية في الإسلام تشمل – فـيما أرى – قِيَمًـا عُلْيا ثابتة، كمـا تشمل خصائصَ وميزات أساسية، ولها بعد ذلك وسائل وأساليبَ تتحقق من خلالها.

أما القـيم العلّيا الثابتـة فتتمـثل في مجمـوعة من الركائز التي أعلى بهـا الله عزّ وجـلّ من شأن الإنسان، ورفع بها من قدره، ومنحـه بها إنسانيةً يحقّ له أن يُزْهَى بها على سائر خلقه بفضل ما حمّله من أمانة وما حباه من قدرات في العقل والنفس :

فأولاها – أنه عزّ وجلّ جـعل الإنسان خليفته في الأرض، ووكـيلاً عنه تعالى٠ وكَل إليه أمـانة عظيمة هي أن يوحّـد الـله وينفّذ أحكامه، ويَعْـمُرَ الأرض بما يُرْضي خالقـه ﴿وإذْ قال ربُّكَ للملائكة إنّي جاعلٌ في الأرضِ خَلـيفةً﴾ (البقرة :.٣) ثم أمر الله ملائكته أن يسـجدوا لآدم سَجودَ تحيّـة وتوقير. ثم جعل ذُرّيّتـه بعد ذلك خلائف له، جيلاً بعد جيل، يحملون الأمانة ويواصلون الرسالة ﴿وهوَ الذي جَعَلَكُمْ خَلائفَ

الأرضِ ورَفع بعـضَكُمْ فَـوْقَ بَعْض دَرَجـات ليَـبلُـوَكُمْ في مـا آتاكُمْ إنَّ ربَّك سـريعُ العقـابِ وإنه لغفور رحيم﴾ (الأنعـام : ١٦٥) وقد عرض الله عـزّ وجلّ هذه الأمانة علَى السماوات والأرض فأبَيْـنَ أن يَحْملْنَها خوفًا من المسؤولية وحـملها الإنسان بما منحه الله من قوة وعزيمة. فأي منـــزلة يطَمح إليها مخلوق أعلى من هذه المنـزلة وأيّ قدرة تفجّرها هذه المنـزلة الإلهية في العقل والنفس !

وثانيتهـا – أن الله عزّ وجلّ لم يترك الإنسان لضـعفه ولبشريتـه الهابطة وللطين الذي خلقه منه، ولكنه عزّ وجلّ أمدّه بقوة منه ونفخ فيه من روحه وأودع فيه من ذاته العليّة ليـستطيع أن يجد طريق الهداية وأسـباب الصلة بربه ويحمل أمـانته ﴿وإذْ قال ربُّكَ للملائكة إنّي خـالقٌ بشراً منْ صَلْصال منْ حَمَـاء مَسْنُون . فإذا سَوَّيْتُـهُ ونَفَخْتُ فيـه من رُوْحي فَقَـعُوا لهُ سـاجدين﴾ (الحـجْر : ٢٨ و ٢٩) ومنحـه العقل والتفـكير والتذكّـر، ليكون في كل ذلك وَسَـائلُ تُعينَه على الوفـاء بحقّ الأمانة وأداء الـرسالة. وخلقه في أحـسن تقويم وأعـدل صورة، حتى لقـد أثنى عزّ وجلّ على نفـسه لذلك بقوله ﴿فَـتَبارك اللهُ أحْسَنُ الخـالقين﴾ (المؤمنون : ١٤) وأسبغ على الإنسان نعـمَه : ظاهرةً، من حُسْن الصورة وجمالَ الخَلْق وتسوية الأعضاء، وباطنةً من القدرة العقلية والنفسية لتحصيل العلم وتحقيق المعرفة وعمارة الأرض.

وثالثتـها – أن الله عـزَّ وجلّ قد ضاعَف منّته على الإنسـان وتكريمَه له، فهـيّأ له الوسائل كلَّها، حتـى لقـد سخَّر له ﴿ما في السَّماوات ومـا في الأرض جـميعًا منه﴾ (الجـاثية : ١٣) فـشـمل بذلك الفـضاء وسـائر الكواكب، وظاهر الأرض وباطنهـا، جعلها كلها ميدانًا لمعرفة الإنسان ولمنفعـته، فذلّلها له ويسّر له العلمَ والمعرفة بقوانينها وأسرارها وأعطاه مفاتيحها بما منحه من قوة عقلية وقدرة على استخدامها لفائدته.

ورابعتـها – أن الله عـزّ وجلّ قد علم ضـعف الإنسان، مـع ما منحـه من روحه وذاته العليّـة، ومع اسـتـخلافـه إياه في الأرض، ومـع جزيل مـا هيّـأ له من وسـائل، ولذلك لم يطلب منه إلاّ بذل الجهـد، وغفر له ما سوى ذلك، رحمـة منـه تعالى ﴿لا يُكلِّفُ اللهُ نَفْسًا إلاّ وُسْعَها﴾ (البقرة : ٢٨٦) و﴿فاتّقُـوا الله ما اسْتَطَعْتُمْ﴾ (التغابن : ١٦) وجعل من دعـاء الإنسان أن يرفع ربُّه عنه النسـيان والخطأ وألاّ يحمّله فـوق ما يحتمل ﴿ربَّنا لا تُؤاخذْنا إنْ نَسينا أو أخْطأنا، ربَّنا ولا تَحْـمل علينا إصْراً كما حَمَلْتَهُ على الَّذينَ منْ قَبلنا ربَّنا ولا تُحَمِّلْنا ما لا طاقـةَ لنا به﴾. ومَن أجل هذا فإن إرادة الله عزّ وجلّ وأمْرَه همَا أن يبذل الإنسان أقصى جهده في استخدام ما منحه الله من عقلٍ

وقوى نفس، وفي الاستفادة مما سخّره الله في السمـاوات والأرض جميعًا، فإن عجز بعـد ذلك عن شيء دون تقصير منه أو تكاسل، فـلا حرج عليه ولا تأثيم، ولكن بعد استنفاد الطاقـة وإتقان العمل ولذلك قال رسـول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الله يحبّ إذا عمل أحدكم عملاً أن يُتْقنَه».

وهـذه صفة في الإنسان من إشـعاع ذات الله الذي ﴿أحْسَنَ كلَّ شيء خَلَقَهُ﴾ (السجدة : ٧).

وخامستها - أنه تعالى أسبغ على الإنسان مِنَنَهُ وأكمل عليه نعَمه حين جعل كل شيء يعمله في هذه الحـياة على الأرض عبادةً يثـاب عليها ويؤجَر، إذا كـان مخلصًا فيـه قائمًا بـه على وجهه الصـحيح، قاصـدًا منه مرضـاة الله، مهمـا يكن هذا الشيء ضئيلاً، ومهـما يكن فيه من منفعة أو متعـة أو لذّة أو شهوة للإنسان. وهذا هو المعنى الشـامل الواسع للعـبادة التي تضـمّنهـا قوله تعـالى ﴿ومـا خَلَقْتُ الجنَّ والإنْسَ إلاّ ليَعْـبُدونِ﴾.

◆

وليس المجال مجالَ استيعاب وحَصْر، ولكنه مجالُ توضيح وأمثلة. فهذه خمس قيم عليـا ثابتة، هي الأساس في التـوجيه النفسي وفي التـربية. والمنطلقُ الحقـيقيّ في استخـراج كـامن القوة والطاقة إنما يكون حين يَعْرف الإنسـانُ، بقول صريح من ربه، منـزلتَه عـنده وقُرْبَه منه، وحين يدرك أنه خليفـته في الأرض، وأن فـيه مـن رُوح الله رُوحًا، وأن كل شيء في السماوات والأرض مسخّـر له، قابلٌ لتفكيره وتدبيره، وأنه تعالى منحـه مفاتيح كل ذلك بما وهبه مـن قوة في العقل والنفس، وأنه حمَّله أمـانته ورسالته وألقى عليه مسؤولية لم يُلْقـهـا على غيره، وطلب منه بذل أقصى الجهد في العمل واستعمال العقل، ومع ذلك لَم يكلفه مالا يطيق، ورَحم ضَعْفَه، وجعل كل ما يقوم به من شؤون دنياه حتى أصغرها وأمتعها لنفسه، عبادةً تقَرّبه إليـه.

ولو هبطنا من هذا المستوى الإلهي إلى مسـتوى البشر، فأيّ قيم عليا نتطلب من المعلّم أن يبدأ بـها مع من يعلّم وينطلق منهـا وإياهم، أكثر من أن يفـجّر في أنفـسهم الإحساس بقـيمتهم ويرسّخ فيهـم الشعور بالمسؤولية والثقـة بقدراتهم ويكشف لهم عـمّا يتـمتـعون به من قـوى لتـحقـيق الأمل المعقـود عليـهم، ثم يزودهـم بالأدوات

والآلات، ويسخر لهم الوسائل الكفيلة بالعمل، ثم يثيبهم ويكافئهم عن كل جهد مهما يكن ضئيلاً ويتجاوز عن ضعفهم وتقصيرهم فيما لا يطيقون ؟

إنه توجيه ربَّاني من خالق الكون خاطب به عقل الإنسان وَنفْسَه حين أعلمه بما أغدق عليه من علوّ المكانة، ورفْعة الشأن، والقدرة على التفكير والعمل، وبما منحه من أدواتهما ووسائلهما، مما يَحقّ له أن يُزْهَى به ويتيه، إيمانًا واحتسابًا وتحدّثًا بنعمة الله، وأن يقابله بالعمل الجاد والفكر المتدبر حمدًا وشكرًا واستدامة لهذه النعم٠

4

أما الخصائص والميزات الأساسية للتوجيه النفسي وللتربية في الإسلام، فأكثر من أن يستوعبها بحث موجز في مثل هذا المقام. ومع ذلك سنحاول أن نشير إلى بعضها :

فأولاها – العالمية الشاملة والمساواة بين الناس، لا فرق في ذلك بين قاصيهم ودانيهم، ولا بين ذكرهم وأنثاهم، ولا بين أسودهم وأحمرهم وأصفرهم، ولا تمييز بين الأقطار والبلاد، ولا بين العروق والأجناس، وإنما شمول للجميع ومساواة بينهم٠ فالخلق كلهم عيال الله، ولا فرق بين عربي وعجمي إلاّ بالتقوى. وكتاب الله ﴿إنْ هُوَ إلاّ ذكْرٌ للعالَمين﴾(التكوير ٧٢) لهم جميعًا، وليس لفريق دون فريق. و ﴿الحَمْدُ لله ربّ العالَمينَ﴾ (الفاتحة ٢) . و ليس ربَّ قوم دون قوم. و﴿قُلْ أعوذُ بربّ الناس مَلكَ الناس إلهَ الناس﴾ (الناس ١-٢) الناس جميعًا. ولذلك قال الله تعالى لنبيه الكريمَ ﴿وما أرْسَلْناكَ إلاّ رحمة للعالَمين﴾ (الأنبياء ١٠٧).

وهذه الخصيصة قاعدة أساسية كبيرة تظهر آثارها في جميع الخصائص الأخرى، وتترتّب عليها نتائج نلمسها في غيرها، إذْ حين يكون الإسلام دينًا عالميًا ودعوة تشمل الناس جميعًا وتسوّي بينهم صار من الطبيعي أن تكون له أيضًا نظرة شاملة في الفكر والتربية والثقافة.

بل إن هذه الدعوة العالمية أوسع آفاقاً وأرحب مدى من الاتجاه العصري الحديث إلى «ديمقراطية التربية» أو «ديمقراطية الثقافة». فهذه إنما تحصر نفسها في نطاق الطبقات المختلفة في الشعب أو الوطن الواحد نفسه، ولا تتجاوزه إلى غيره من الشعوب أو الأوطان. بل إننا لنعلم جميعًا أن الدول الكبيرة ليومنا هذا أصبحت

تحتكر أنواعًا من المعارف والعلوم، وتمنعها غيرَها من الدول، وصار العلم أسراراً يخفيها أصحابه، وصار لغيرهم جواسيس يبذلون الجهد لسرقة هذه الأسرار بشتى الأساليب، حتى أصبح من الصفات الواضحة لهذا العصر أنه عصر «كتمان المعرفة» ولا ينحصر ذلك في نطاق السباق المحموم في غزو الفضاء، وعلوم الذرّة، وصناعة الأسلحة والطائرات المقاتلة، بل تعدّاه إلى غيره مما يعرفه بعض طلابنا في الخارج حين لا يتلقّون إلا ما يراد لهم، لا ما يريدون.

وثانية هذه الخصائص : الإنسانية، وهي غير الخصيصة الأولى، وإن كانت متصلة بها أوثق اتصال. فالتربية الإسلامية، والثقافة الإسلامية، منفتحتان على غيرهما من أنواع التربية والثقافات عند جميع الأمم قديمها وحديثها، غير مغلقتين على نفسيهما. كانتا في جميع عصورهما تأخذان من غيرهما في يُسْر و دونما حرج، فطلب المسلمون العلم ولو في الصين وأخذوا الحكمة أنَّى وجدوها «فالحكمة ضالة المؤمن». واستوعبوا ثقافات الأمم الأخرى وعلوم الأوائل، وتمثلوها وهضموها حتى صارت جزءًا من معارفهم وثقافتهم وعلومهم، بعد أن أدمجوها في أصول ثقافتهم ونَفَوْا ما لا يتّسق مع هذه الأصول وكما أخذوا في يسر وسماحة أعطوا الثقافات الأخرى عطاءً ثرًّا، دون تقتير ولا تعصب ولا إخفاء للمعرفة، حتى صار ما أعطوه أساساً من أسس الحضارة الإنسانية الحديثة.

وصفة الانفتاح على الثقافات الأخرى والأخذ منها في يسر ودون تردد، موضعُ مزيد من النظر والتوقف. فقد كان ذلك حين كان المسلمون متصلين بدينهم وتراثهم اتصالاً يربطهم بالأصول الصحيحة ويتيح لهم أن يتمثلوا ما يأخذون ويهضموه، وأن يميزوا بينه وبين ما يَدَعون. ومع ذلك لم يَسْلَم تراثُنا من كثير من الدسّ الذي شاب بعضَه وزيَّفه. أما اليوم، وحالنا على ما نعرف من الضعف والانهزامية والشعور بالنقص أمام غيرنا، والبعد عن أصول تراثنا وفكرنا، فيحلو لي أن أكرر ما قلته في مناسبة سابقة من أننا «نحن اليوم لا بدّ لنا من تمثُّل واضح لأصول فكرنا وثقافتنا، ورؤية صحيحة لصورتهما، ومعرفة شاملة بجوانبهما حتى نشارك في حمل لوائهما واستئناف رسالتهما، ثم نفتح من أمامهما النوافذ لتستقبلا النور والهواء من حيث أتيا، على أن نرى النور بأعيننا لا بأعين غيرنا، وأن نتنفس الهواء برئاتنا لا برئات تُصْنَع لنا، فيكون حينئذ اختيارنا حراً نأخذ ما نريد لا ما يراد لنا، وعلى الصورة ألتي نختارها لا على الصورة التي تُفْرَض علينا. وشتَّان بين أمة قوية غالبة

تنفتح على غيرها وأمة ضعيفة مغلوبة يقتحمها غيرها».

وثالثة هذه الخصائص : التفاعل الإيجابي مع المجتمع، والمسؤولية الفرديه أمام الجماعة. فالمسلم لا يقوم منفرداً ولا يعيش لنفسه، وإنما هو عضو في أسرة متكافلة مترابطة تتكافأ دماؤها ويسعى بذمّتها أدناها، وهو مع بقية أفراد الأسرة كالبنيان المرصوص يشدّ بعضه بعضًا، وكالجسم إذا شكا منه عضو تَداعَى له سائر الأعضاء بالحُمَّى والسهر.

ومن كان هذا شأنَه لم يَجُزْ له أن يعتزل الجماعة ويغمض عينيه عن شؤونها، بل عليه واجب النصيحة لكل واحد منها، يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ومن رأى منكرا فَلْيُغَيِّره. ولا يحق له أن يتصرف فيما يظن أنه له وهو في الحقيقة متصل بالجماعة، وضُرِب لذلك مَثَلُ مَنْ كان في سفينة فأراد أن يُحْدث فيها خَرْقًا في الموضع الذي له منها، فإن أخذت الجماعة على يدهً نجا ونَجَوْا وإنَ تركوه يفعل هلك وهلكوا. وواجب النصيحة والعمل لخير الجماعة ومن خلالها واجب مؤكد مقرر ذكره الله في كثير من آيات كتابه الكريم. ومن أجل هذا ﴿لُعِنَ الَّذينَ كَفَرُوا مِنْ بَني إسْرائيلَ عَلَى لسان داوُدَ وعيسى ابن مَرْيَمَ ذلك بما عَصَوْا وكَانوا يَعْتَدون. كَانُوا لا يَتَناهَوْنَ عَنْ مُنْكَر فَعَلُوهُ، لَبِئْسَ ما كَانُوا يَفْعلون﴾ (المائدة ٧٨ و٧٩). ومن أجل هذا حذّر الله المسلمين بقولهَ: ﴿واتَّقُوا فتنةً لا تُصِيبنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خاصَّةً﴾ (الأنفال٢٥).

وإذا كان الأمر على هذه الصورة من التكافل الاجتماعي والمسؤولية المشتركة والرقابة المستمرّة في توازن بين الحرية والمسؤولية الجماعية، كان لا بدَّ أن يكون أمر المسلمين شورى بينهم، وأن يصبح كلهم راعيًا وكلهم مسؤولاً عن رعيته.

ورابعة هذه الخصائص : التكامل والتماسك في النظرة إلى الحياة والكون، فلا ثنائيةَ ولا ازدواجية ولا انقسامَ على النفس : فالروح والمادة، والدين والدنيا، والحياة والآخرة، كلها أمور متكاملة منسجمة ليس بينها تناقض ولا صراع. فليست الدنيا مذمومة كريهة، ولا الجسد خطيئةً ونَجَساً، وليس السعي في سبيل الحياة والرزق بعداً عن الدين بل هو عبادة وقُرْبة إلى الله. ﴿وابْتَغِ فيما آتاكَ اللهُ الدَّارَ الآخرةَ ولا تَنْسَ نَصِيبَكَ منَ الدنُّيا﴾ (القصص ٧٧). و ﴿ربَّنا آتنا في الدُّنْيا حَسَنَةً وَفي الآخرَة حَسَنَةً﴾ (البقرة ٢٠١) وبذلك كان كل شيء في الإسلام لله، وكان كل شيء أيَضًا للإنسان، معاً في آن، لا اختلاف ولا تجزئة. وهذا يعود بنا مرّة أخرى إلى المعنى

الشامل للعبادة كما ذكرناه في القيم العليا.

وخامسة هذه الخصائص: ارتباط العلم بالعمل، والقول بالفعل، كترابط العقائد والعبادات والمعاملات. فلا خير في علم لا يُعْمَل به، والعلم نمط سلوك وحياة، وليس مجرد معارف ومعلومات يختزنها العقل. وليس له أحبار ولا رهبان يحتكرونه ويحرّفونه. ولا عزلة لأهل العلم عن الحياة، ولذلك كَثُرَتْ في تراثنا نسبة شعرائنا ولغويينا ومحدّثينا ومفسّرينا ومؤرخينا وفلاسفتنا إلى الحرف والصناعات، فمنهم: السقّاء والخياط والبزّاز والنجّار والغزّال وما شئت من هذه النسب التي تدلّ على احترام العمل اليدويّ ومزاولته.

وانتفت الفجوة بين الكلام وتحقيقه أو بين النظر والتطبيق، ﴿يا أيُّها الَّذين آمَنُوا لِمَ تَقُولونَ ما لا تَفْعَلُونَ﴾ (الصف ٢). ﴿أَتَأْمُرونَ النَّاس بالبرّ وتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ﴾ (البقرة ٤٤). ﴿ما أُريدُ أَنْ أُخَالفَكُمْ إلى ما أَنْهاكُمْ عَنْهُ﴾ (هود ٨٨).

ومن أجل هذا كله كثر الربط في الآيات الكريمة بين العمل الصالح وعدم الشرك بالله، وبين الإيمان ووجوه متعددة من المعاملة والسلوك. ومن هنا كانت التربية والثقافة في الإسلام لا تقفان عند ما هو نظري مجرّد بل تتجاوزانه إلى الحسّ والتجربة والمشاهدة.

وسادسة الخصائص: القوة. فالمسلم عزيز منيع، وعزّته من عزّة الله ودينه، ولذلك فرض عليه الجهاد بأنواعه ومنه قتال العدو ﴿وأعدّوا لَهُمْ ما اسْتَطَعْتُم مِنْ قُوَّة ومنْ رِبَاط الخَيْل﴾ (الأنفال ٦٠). وكانت اليدُ العليا خيراً من اليد السفلى في العطاء والبذل وفي البأس والمنَعة، وكانت رَهَبُوتى خيراً من رَحَموتى، واطْلُب الموتَ توهَبْ لك الحياة. ولذلك قرّع عمر بن الخطاب رضي الله عنه رجلاً رآه في المسجد مغالياً في مظاهر الخشوع وقال له: لا تُمتْ علينا ديننا. فالإسلام ليس دين الموت بل هو دين الحياة، والتسلح لها بأسباب النجاح فيها.

ولكن هذه القوة مشروطة بما يقيّدها ويكبح جماحها، فهي قوة على المعتدين والظالمين والأشرار، ومن أجل هذا يجب أن تبرأ من أن تكون هي نفسها ظالمة معتدية. وما أكثر ما حذّر الله في كتابه الكريم من الظلم والعدوان.

وفي هذا من التوازن والتكامل والاعتدال والقصد في الأمر الواحد ما في سائر الخصائص.

وسابعة هذه الخصائص: تحرير العقل من الخرافات والأوهام والأباطيل. وليس

من غرضنا الإطالة فيما هو معروف في هذا الباب، وما أكثر ما نعى الله عزّ وجلّ على المشركين تمسكهم بهذه الخرافات ، وحث على إعمال العقل والتفكير، وقد بلغ من تقدير المسلمين للعقل وإعماله أن كان للمجتهد أجران إن أصاب وأجر إن أخطأ.

وهذا مجال واسع كتبت فيه بحوث طوال بل صدرت فيه كتب كاملة. وحسبنا منه هذه الإشارة المقتضبة.

5

ثم إن للتوجيه النفسي والتربية في الإسلام وسائلَ وأساليبَ يتحققان بها، هي من جنس تلك القيم والخصائص، تتسق معها وتتفق، ولا تخرج عن طبيعتها أو تشذّ عن أغراضها.

فمنها : أن القدوة والأسوة لهما مكان الصدارة من هذه الوسائل، فالوعظ وحده لا يكفي، والكلام لا ينفصل عن المتكلم. وسئلت عائشة عن أخلاق رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت : كان خلقه القرآن. ولذلك كان لنا في رسول الله أُسْوةٌ حسنة، وكانت سُنَّته من قول وفعل وتقرير مكمّلة لكتاب الله وأساسًا من أسس التشريع، وطالبنا الله عزّ وجلّ أن نأخذ بما أمرنا به الرسول وأن ننتهي عما نهانا عنه. ومن سنَّ سُنّة حسنة كان له أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة.

وهذا متّصل أشد اتصال بما ذكرناه قبل قليل من الترابط والتلازم بين العلم والعمل وبين النظر والتطبيق وانتفاء الفجوة بينهما.

واستمر أمر القدوة والأسوة إلى الصحابة فالتابعين، فعنهم أخذنا الكثير من القول وأساليب التفكير والعمل لأن الصحابيّ قدوةُ التابعيّ، ورسول الله قدوة الصحابة عن مشاهدة وسماع أو عن رواية متصلة بمن شاهد وسمع.

وانتقل أمر القدوة إلى تحصيل العلم في مجالسه وتلقّيه عن علمائه تلقّيًا مباشرًا، وصار أصلاً من أصول الدراسة. فكان العالم لا يُعَدُّ عالمًا بحقّ إلاّ إذا أخذ عن الشيوخ في مجالسهم وحلقات علمهم، وكان الشيخ - لا المعهد - هو الذي يمنح الشهادة ويجيز المتخرّج على يديه، ومن هنا نشأ هذا الإسناد الذي كان يحرص عليه العلماء لِيُبرِزوا سلسلة الشيوخ الذين تلقوا عنهم وعن مّنْ سبقهم من شيوخهم في

نسَق متصل، وكان هذا : في رواية الشعر، وفي أخبار التاريخ، وفي أقوال المفسّرين، وأوضحُ ما كان في الحديث الشريف. وعُني بعض العلماء بجمع أسماء شيوخهم في كتب مفردة، وكثُرت أحكام العلماء على هؤلاء الشيوخ تعديلاً وجرحًا. وهذا كله تراث لا نظيِر له عند الأمم الأخرى. بل لقد أسقط العلماء من لم يتلقوا العلم مُدارَسةً ومُشافَهةً على الشيوخ واكتفوا بالأخذ من الكتب، وسَمَّوا هؤلاء الآخذين من الصحف بالصحفيين، ومن الصحف نشأ «التصحيف» الذي قلما يقع فيه من كان له شيخ يسمع منه ويقرأ عليه. وكانوا يحثّون على الاختلاف إلى عدد من الشيوخ في الموضوع الواحد، وعدم الاقتصار على شيخ بعينه مهما يكن علمه، لأن الحقيقة لا تُعْرَف إلاّ بالاستماع إلى الآراء المتعددة ومناقشتها والاتصال الدائم المباشر بالعالم والشيخ (الأستاذ).

ومن هذه الوسائل : ما نسمّيه الآن بالتعليم الحر أو الجامعة الشعبية فقد كانت مجالس العلماء وحلقاتهم مفتوحة لكل من يرتادها، وخاصة في المساجد، لا يُصَدّ عنها طالب علم مهما تكن سنّه ومهما تكن حالته المالية أو مستواه الاجتماعي. وكانت هذه المجالس والحلقاتَ متجاورة حينًا، ومتباعدة حينًا آخر، وقد تكون في بلاد أو أقطار مختلفة. وما أكثر العلماء الذين رحلوا في طلب العلم ولقاء شيوخه من المغرب إلى المشرق أو من المشرق إلى المغرب، أو من الشمال إلى الجنوب، أو من الجنوب إلى الشمال. وكانوا بين بداية رحلتهم ونهايتها يتوقفون في كل بلد فيه عالم مشهور فيحضرون مجلسه دون أن يدري بهم أحد، حتى إذا باحثوا أو ناقشوا أو أجابوا عن أسئلة في المجلس وعُرفتْ مكانتهم، جلسوا هم في تلك البلاد للتدريس أو للقضاء والإفتاء، وقد يطول بقَاؤهم أو يَقْصُر إلى أن يشاء الله أن يَشُدّوا الرحال إلى بلد آخر، وكل البلاد بلادهم، لا يُنْبَزُون بغربة وهم في دار الإسلام. وألّف بعضهم كتبًا عن رحلاتهم ذكروا فيها فوائد وطرائف.

ومن هذه الأساليب أيضاً : ما نسميه اليوم بالتعليم المستمر أو التعليم مدى الحياة. فلم يقيَّد المتعلم بسنّ معيّنة ولم يكن للتعلم مدى زمنيٌّ محدود، فكان يحضر مجلسَ العلم الصبيُّ والشاب والشيخ. وقد يتقن المتعلم ميداناً من ميادين العلم ثم يرى بعد حين وتقدّم في العمر أنه لا يزال ينقصه التفقه في ميدان آخر، فيعود تلميذاً في هذا الميدان يتلقاه عن شيوخه في حين أنه شيخ جليل وعالم مشهور في ميدانه الأول يأخذ عنه فيه طلبته. وما ذاك إلا لأنا أُمِرْنا أن نطلب العلم من المهد إلى اللحد،

لا نتوقف فيه عند مرحلة معيّنة، ولا نستغني بشهادة عن مواصلة التعلّم، و «لا يزال العالم عالماً ما تعلَّم فإذا ظنّ أنه قد علَمَ فقد جَهل».

ومن هذه الأساليب : الأخذ بمبَدأ وحدة المعرفة وتكاملها. فقد كانت المجالس والحلقات التي أشرنا إليها تشمل : التفسير والحديث والفقه والنحو واللغة والشعر والأخبار والموسيقي والطب والفلسفة، وما شئتَ من ميادين المعرفة، لكل ضرب منها شيخُه ومجلسُه، وكثيرًا ما كانت هذه المجالس متجاورة أو متقاربة يتنقّل بينها طلبة العلم يأخذون منها ما يشاؤون. ولا يبرّز عالم في ميدان بعينه منها إلا بعد أن يكون قد ألمّ بالميادين الأخرى، بل إن كثيرًا من الميادين كانت تُعَدّ أدوات وآلات للميدان الذي يتخصص فيه الطالب، فالمفسّر مثلاً لا بدّ أن يكون مستكملاً لأدواتٍ التفسير من العلوم والمعارف الأخرى، وكذلك الفقيه والأخباريّ واللغويّ. ونجد في تاريخنا أطبّاء يجمعون مع طبهم الفقهَ والفلسفة واللغة وقد يضيفون إليها الموسيقى، وربما اشتهروا بها جميعها، فعُرِف عنهم أنهم أطباء ولغويون وفلاسفة وموسيقيون معًا، ولهم كتب في كل ضرب منها.

6

وبعد ؛

فقد آن لنا أن نردّ نهايات هذا الحديث على أوائله، وأن نجيب عن الأسئلة التي أثرناها في مطلعه. فليس من شك - بعد الذي قدَّمت - أن في طبيعة الدين الإسلامي وصميمه شيئًا كان - بالضرورة والتلازم - السببَ الحقيقيّ لنهضة المسلمين والباعث لهم على ما أحرزوه من انتشار وتقدم. وقد ضربنا المثل بجانب واحد، أو عنصر واحد، على وجه اليقين والوضوح والتحديد، لا على سبيل الظن والغموض والتعميم. ومع أنني قسمت ما ذكرت ثلاثة أقسام، هي : القيم العليا، والخصائص، والوسائل أو الأساليب، إلا أنها تندرج جميعها في نَسَق واحد وتتداخل معًا في سلسلة حلقاتهُا آخذٌ بعضها برقاب بعض، وهي تؤلف في مجموعها منهجًا نفسيًّاً فكريًّا يتمثل في الحياة وفي العمل. ثم إن هذا الشيء قد اختُصَّ به هذا الدين وحده فاقتصر عليه دون غيره من الأديان، وفيما ذكرتُ إشارات مقتضبة إلى ذلك لم أجد سببًا للتفصيل فيها لأنها واضحة لكل من يدرس تلك

الأديان.

وليس من شك في أن أصحاب الديانات الأخرى، وأهلَ الوثنية والشرك، أقاموا في عصور مختلفة حضارات متعددة، ولكنها تختلف في روحها وجوهرها وبواعثها واتجاهها عن الحضارة الإسلامية، ثم إنهم لم يقيموها في ظل أديانهم أو وثنيتهم وبسبب منها، كما أقام المسلمون حضارتهم، وإنما كان ذلك بسبب ما أودع الله في النفوسِ البشرية، كائنًا ما كان اعتقادها ودينها وموطنها وعصرها، من «فطرة» سليمة هادئة، هي من روحه التي نفخ في الإنسان حين خلقه، فاستطاعت هذه «الفطرة» أن تهتدي بالبصيرة إلى قدر مشترك بين أفراد الإنسانية ومجتمعاتها في مختلف العصور. ولكن هذه الفطرة وحدها، دون منهج إلهي متكامل موحًى به يربي النفس والعقل، وينظّم الحياة بكل جوانبها، هذه الفطرة وحدها، كانت عُرْضةً للضلال والزيغ والانحراف. فكانت حضاراتها محصورة في الأقوام التي أنشؤوها، و ربما امتد أثرها إلى أمم مجاورة بالاقتباس أو الاحتكاك أو التعلّم، ولكنها لم تكن حضارة إنسانية شاملة للعالمين. وقد زالت تلك الحضارات، وبقي منها تاريخ يذكر، وبادت بعض تلك الأمم، وحرِّفت الأديان وغُيّرت، وتعاقبت أمم أخرى واصلت الطريق، واستمدّت جوانب متفرقة من غيرها، وبنت لنفسها حضارات، اضطربت في قيمها اضطرابًا شديدًا وتصارعت فيما بينها، وبعضها الآن آيل إلى الزوال. أما القرآن والإسلام وما فيهما من مناهج متكاملة لكل جوانب الحياة ومن دعوة إنسانية شاملة، فلا يزالان هما هما ، بمناهجهما، وبقدرتهما على استئناف الحضارة التي كانت للمسلمين دهرًا.

أما لماذا أصاب المسلمين ما أصابهم من تأخر وانحطاط وتخلف عن ركب الحضارة ؟ هل أضاعوا ذلك الشيء وفقدوا أثره في نفوسهم وفي عقولهم. فالجواب : نعم، لقد أضاعوا – في جماعاتهم ومجموعهم ودولهم، وليس في أفراد قليلين منهم – ذلك المنهج المتكامل : تمثُّلاً في النفس والعقل، وتطبيقًا في السلوك والعمل والحياة. غيّروا ما في نفوسهم فغيّر الله أحوالهم، ولقد أنذرهم عزّ وجلّ بقوله ﴿إن الله لا يغيّر ما بقَوْم حتّى يُغيّروا ما بأنْفُسهمْ﴾ (الرعد ١١). وهذا وعد ووعيد معًا، فإنْ غيّروا إلى الباطل والفساد أراد بهم سوءًا وأزال عنهم نعَمه، وإن غيّروا إلى الحق والصلاح أراد بهم خيرًا وأعاد إليهم نعَمه. هذه سُنّة الله ولن تجد لسنّة الله تبديلاً، وهذا قانونُ تداولِ الأيام بين الناس : ﴿وَعَدَ اللهُ الذينَ آمنُوا منْكُمْ وعَملُوا الصَّالحاتِ

لَيَسْـتَخْلفَنَّهُمْ فِي الأرض كـما اسْتَـخْلَفَ الّذينَ منْ قَبْلهمْ ولَيُـمَكّنَنَّ لَهُمْ دِيْنَهُمُ الذي ارْتَضَى لَهُمْ ولَيُبدّلنَّهُمْ منْ بَعْـد خَوْفهمْ أَمْناً يَعْبُدُونَني لاَ يُشْرِكونَ بي شَيْـئًا ومَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذلكَ فأولئكَ هُمُ الفَاسقونَ﴾ (سَوَرة النور ٥٥).

اللهم إنا نسألك أن تمَكن لنا ديننا الذي ارتضيت لـنا، وأن تبدلنا من بعد خوف أمْنًا، نعبدك لا نشـرك بك شيئًا. واجعلنا نغـيّر ما بنفوسنا لتغـيّر ما بنا، إنك على كل شيء قدير،

وصلّى الله على سيّدنا محمّد وسلَّم تسليمًا.



التعليم والجامعات في إسلام القرون الوسطى

يوسف فان إس ◆

1

يشكل التعليم جزءاً من طموحنا الحيوي، فالحرف مادة ميتة، والضمانة لاستمرار أي تراث اجتماعي وأي تقاليد ثقافية تتمثل في انطلاق علم من العلوم يتداوله البشر على الدوام ويقبلون عليه باطراد. وتجاوبا مع هذا المعنى يصبح التعليم مطلباً مستديماً وحاضراً في كل مكان. إلا أن هنالك أمكنة يتجلى فيها الفكر بصورة استثنائية. فمن أتيح له رؤية المستنصرية في بغداد أو مقام الأزهر في القاهرة أو مسجد القرويين في فاس لا بد أن يشعر بالسحر المنبعث من عظمة المكان الذي تكوّن واتخذ شكله الحالي على مدى قرون عديدة. والأثر الذي تتركه هذه الأبنية في نفوسنا لا يتأتى عن التدريس في حد ذاته – ذاك التدريس الذي لم يبق لنا منه في غالب الأحيان سوى الذكرى التاريخية – وإنما عن إدراكنا الراسخ لمؤسسة قديمة أكسبت ذاك التعليم بنيته الذاتية.

ولكن أي بنية تعني ؟ ينبغي علينا ألا نلجأ إلى المقارنات المضللة.. إن المسجد أو

◆ نص المحاضرة التي ألقيت بتاريخ ٤/ ٣/ ٢٠٠٢ في جامعة السلطان قابوس، بدعوة من وزارة

المدرسة ليس جامعة بالمعنى العصري، بالرغم مما قـد يدعيه الدليل السياحي. فالتعليم الذي كان يعطى في مساجد القرون الوسطى كان دوماً من النوع الخاص. ولئن لاقى بعض الدعم من الحـاكم، إلا أنه لم يكن له أبدا صـفـة المؤسسـة الرسـمـية. وعليـه، فالمسجد لم يكن مستقلاً استـقلالاً ذاتياً، بل إنّه لم يكن بوسعه أن يحظى بالاستقلال الذاتي نظراً لأن الشريعة الإسـلامية لا تعرف إلا الفرد، ولـم يسبق أن طـورت مفهوم هيئة معنوية يمكنها أن تتمتع بحقوق مستقلة.

إن ما أعنيه بعـبارة «هيئة معنوية» يرادف ما يعـبر عنه بالإنكليزية بـlegal person وبالفرنسـية بـ personne morale. إن هذا التعـريف مصدره القـانون الروماني، وهو مألوف الاستـعمال في الغرب منذ القرون الوسطى. ولكن من الأكـيد أيضاً أنه ليس بغـريب عن البلدان العـربية اليـوم. فكل اتحـاد وكل جمـعـية وكل بلـدية هي «هيئـة معنوية». وأفضل مثال على ذلك الكنيسة المسيحـية، والمقصود هنا الكنيسة كمؤسسة وليس كمبنى إن الكنـيسة بهذا المفهوم لا وجـود لها في الواقع على الإطلاق. وكل ما هنالك أن لها أفراداً ينتمون إليها، أفراداً من لحم ودم. إلاّ أنه وفقاً للمجاز القانوني ليس أبناء الكنيســة هـم الذين يمكنهم أن يتخذوا القرارات دون غـيرهـم، وإنما يمكن للكنيسة أيضـاً أن تقرر وتقول كلمتها. والأمر كـذلك فيما يتعلق بالجامـعة : فالكلية تستطيع أن تتخذ قـرارات، ومع أن عميد الكلية هو الذي يتولى أمـر تنفيذها. إلا أنها ليست صادرة عنه بالفـعل، وإنما عن هيئة مفتـرضة أو متخيلة. ومـثل هذا التجريد لا وجود له في الشرع الإسلامي القديم، أو على الأصح، إن وجوده ينحصر في مقاطع معينة كمفـهوم المصر الجامع للبلدية في الفقه الحنفي . فالشريعـة الإسلامية لا تعرف إلا الفرد، سواء أكان شـخصاً أم شيئاً، واللفـظة التي تشير إلى ذلك إنما هي «العين». ولذلك ظل المسـجـد المكان الأفضل للتـعليم حـيث يتـلاقى شيخ وطـالبه عند أحـد أعمدته للتداول في شؤون العلم وشجونه. وفضلا عن ذلك، فالمسجد لم يكن المكان الوحـيـد لطلب العلم. فـمن أراد تعلم الطب، قـصـد أحـد المعلمين في المارسـتـان؛ وللتمـرس على الأعمال الإداريـة، كان ينبغي مـلازمة أحد أصـحاب الاختـصاص، فيزوره في بيته أو في إحدى المكتبات العـامة التي أنشأها الحاكم. (وأذكر على سبيل المثال دار الحكمة التي أنشـئت في قصر الفاطميين في القاهرة). واخـتيار المكان كان رهناً بالغـرض العلمي المرجـو من التعليم، في حين أن الـغرض العلمي كـان منوطاً بالمثل الأعلى الذي يصـبو إليه المجـتمع. والمثل العليا مـتعددة : فـهنالك المثل الأعلى

للأديب، وكان منتشـراً بين الكتاب ورجال البلاط ؛ وهناك المثل الأعلى للعـالم المفيد كالطـبيب والمنجم والكيـميـائي ؛ وهناك المراتب السنية بالنسـبة للمـلوك والأصول المتبـعة في السياسـة، كما تعـرضها كتب مـرايا الأمراء mirrors of princes؛ وهناك أخيـراً تنشئة رجل الدين و إعداده إعـداداً صالحاً في كل من علمي التـفسير والفـقه. والتنافس بين هذه المثل العليا كثيـراً ما كان يولد توترات اجتماعية غـالباً ما تتمثل في قوالب جاهزة sterotypes أو تؤدي إلى التراشق بالأحـكام المتحيـزة. والتوازن الذي ساد فـي نهاية الأمـر كان يخـتلف من منطقة إلى منطقـة. فالعـالم الإسلامي مـتنوع الجوانب، مـتغاير الوجوه، لدرجـة أنه يصعب علينا رسمه في صـورة من لون واحد. وبالنظر لأن البقعة الجغرافية التي نحن بصـددها مترامية الأطراف، حيث أنها تمتد من آسيـا الوسطى إلى الغرب، فـإننا متـعرضون دومـاً إلى أن نصف الإسلام بالتـجانس الجوهري، الأمـر الذي لم يكن مطابقاً لحـقيـقته في يوم من الأيام. إلا أنـه يجوز لنا، بالنسبة إلى مـوضوعنا، أن نقول بشيء من الحذر إن الفـقيه كان أكثـر حظاً من غيره خلال عدة قرون، وأن التعليم الديني خلف أكبـر عدد من النماذج الجديدة. فالمسجد لم يكن جامعة، ولكنه استطاع أن يتقرب من مفهومها أكثر مما تقربت الكنيسة.

ولنبـحث عن الأسـباب.. من المعـروف أن العـالم الإسـلامي ورث حضـارتين مختلفتين، الحضـارة الإيرانية والحضارة اليونانية. وجاء الإسلام فأضاف إليـهما شيئاً جديداً، وهو الو حي أي القرآن. وهذا الوحي أنزل فـي لغة لم تكن لغة الإيرانيين ولا لغة اليونـان، عنيت بها العربية. واللغـة المعنية اتخذت لها شكلاً في كـتاب الله بكل معنى الكلمة. فهذه الكلمة لا ينبغي اعتبارها قدوة وزجراً فحسب، وإنما أمراً مرسوماً هو كلام الله ذاته. فـفي هذين المجالين، أي في اللغة وفي الدين، كانت تتـحقق هوية المسلم ؛ وفي هذين المجالين كان المسلم لا يقـبل التأثيرات، أو يرفض على الأقل كل تلك التي يتعـرض لها بصورة مباشـرة وواعية. واسمحـوا لي أن أقدم هذا المثل : في الأهواز، ذلك الإقليم الذي سماه العرب العراق العجمي، قامت في جنديسابور منذ ما قبل الإسـلام كلية للطب أنشأها السـاسانيون. وكان لهـا تأثير في تطور الطب في بغـداد، مع العلم أن الاطباء الذين كـانوا يدرسون فـيهـا من النصارى. وإلى جـانب ذلك كانت هناك كليات للفلسـفة واللاهوت، منها المسيحية كـتلك التي في نصيبين، ومنها اليهودية كـكليتـي صورا وبومباديتا فـي العـراق. وقد زالتا من الوجود دون أن تخلّفا أي أثر.

2

إن المسـجد كـان، منذ نشـأته، مـركز الحـيـاة الفكرية بالنسـبة للمـسلمين. ولقـد اختـــــص بهـــذا الـــدور لأن الحضارة الإسلاميـة اتسمت بسمة الحضارة المدينية urban society (أي أنها كانت حضـارة مدن بالدرجة الأولى). ولئن أتيح لها ذلك، فلان المسجد لا يعارض النشاطات الدنيوية غيـر الدينية بعكس الكنيسة : ففيه يصدر القاضي أحكامه ؛ وفي داخله يستطيع الغريب أن يقضي ليلته ؛ كما أنه كان بالإمكان أخذ قـسط من الراحة والقـيلولة في رحابه أو تجـاذب أطراف الحديث ضـمن حدود معـيّنة. وبالطبع كان المسـجد مكاناً للتـعليم أيضاً. فـمن حيث المبدأ كـان يمكن تلقي كافة أنواع الـعلوم إذا توفر الطلاب لذلك وشرط أن يخلو العلم المختـار من أية مادة إلحادية. ففي مـسجد القرويين في فـاس كانت تعطى دروس في التنجيم والجغـرافيا والطب، وقد استـمرت حتى نهاية القـرن التاسع عشر. وحـتى الكيميائيـون أنفسهم فإنهم كانوا يتلاقون فيه ليلاً في القرن العاشر الهجري حسب رواية الحسن بن الوزان المعـروف بلاون الإفريقي في المصـادر الأوروبية، غـير أن التـعليم كان يشـمل علوم الدين بصورة عامة، وفي طليعتها تفـسير القرآن ثم علم الحديث فالفقه، دون أن نقلل من العلوم التابعـة كعلوم النحـو واللغة والعروض والتـاريخ. ولابد من الإشارة إلى إغفال علوم أخرى إغـفالاً ملفتاً للنظر. فمن ضـمن العلوم الدينية نذكر علم الكلام. ومن ضمن العلوم التـابعة نذكر الفلسـفة. فعلى العكس من المسـيحية ركـز الإسلام على الفقه أكثر من تركيزه على علم الكلام، ولم يكن بوسع الفلسفة أن تستخدم هذا الحقل بمعزل عن علم المنطق.

إن المكانة الرئيسـية التي يحتلها الـفقه بين سائر العلوم مـبعثهـا أن كلمة الله إنما أنزلت كأمـر منصوص. فالله هو المشرع الأسـمى وإرادته تتطلع إلى التفسـير وتدعو إليه.. ومن المعلوم مـا صار إليه الأمـر فيما بعـد : فإلى جانب كلمـة الله جاءت سنّة رسوله وأصـبح القرآن الكريم والسـنة أهم أركان الشريعـة، ولذلك أصبـحا مـحور التربية في القرون الوسطى. و بالطبع كان هناك فرق مهم : فالقرآن كان قد تم تدوينه كـتابـة، كمـا أن تشكيله لم يلـبث أن ضبط ضـبطاً وثيـقـاً. أمـا السّنة فقـد كـان من الضروري قبل كل شيء الإحاطة بها وتجميعهـا لأنها كانت محفوظة شتاتاً في ذاكرة

رجال الصحابة ومن ثم في ذاكرة أولئك الذين تبعوهم وتلقفوها منهم مشافهة. وهذه المهمة كانت جسيمة ولم تخل من المخاطر. فكان لابد من جمع شذرات متفرقة وإعادة اللحمة فيما بينها. وفي بعض الأحيان كان الجامعون يقعون على أحاديث متناقضة، فيجري تمحيصها والتحقق منها. ولقد اتخذوا جانب الحيطة والحذر في أول الأمر متسائلين عن مشروعية تصرفهم. فالجمع لا مأخذ عليه، ولكن هل يجوز تدوين تلك الأحاديث الشفوية بالحرف المكتوب ؟ هل يجوز تقييدها تقييداً، حسبما قال بعضهم؟ إن ضبط الوقائع في حديث ما ينبغي أن يظل طيعاً ومتماشياً دوماً مع الظروف الطارئة والمتغيرة. والقرآن وحده بصفته الكتاب المكتوب جدير بأن يثبت حرفاً وخطاً. ولقد خشي الخليفة عمر بن الخطاب أن يسفر الإسلام عن مشنا Mishne جديدة على غرار ما جرى في الدين اليهودي. فمن المعروف بواسطة الوحي الجديد نفسه أن أولئك الذين سبقوا المسلمين من أبناء إبراهيم، وهم أهل الكتاب، قد شوهوا تلك الكلمة وبدلوها بهذر المتكلمين وجدل المجتهدين المحللين. فالتفسير إذن مرغوب فيه في حال كان الهدف منه ألا تتصلب الكلمة وتتحجر، ولكن لا ينبغي أن يكون خطياً حتى لا يبقى راسخاً ما يعتبر بمثابة حاجة زائلة.

ففي القرون الأولى على الأقل كان الاهتمام ينصب دوماً على الجانب الشفوي للتعليم. فغالباً ما كان المعلمون يعتمدون على ذاكرتهم ؛ وكانوا إلى ذلك يمنعون طلابهم من كتابة أقوالهم الشفوية. وإجمالاً لم تكن المساجد مجهزة بمكتبات، أما المكتبات الكبرى التي رفعت اسم الإسلام عالياً فقد أسسها الحكم، وأحياناً أشخاص ليس لهم صفة رسمية وكانت تلك المكتبات في أجنحة منفردة مع اتصال بالقصر في أغلب الحالات. ومع ذلك فقد أخطأ الاستشراق الغربي عندما نظر إلى المسألة بمنظار التضاد ففهم التعليم على أنه نهج شفوي ضد نهج خطي. فالمعلم الذي كان يفضل أن يُلقي دروسه عن ظهر قلب كان هو نفسه يعتمد بصورة عامة على مراجع مكتوبة في سبيل التذكر. ولدينا مثال في تدوين، كلمات التذكير، (أو رؤوس الأقلام) في سبيل استعادة نص أحد الأحاديث. وهذه الطريقة كانت تسمى أطرافاً لأن مستهل الحديث وخاتمته فقط كانا يدونان. ثم إنه كان بوسع الطلاب أن ينتجوا كتباً أيضاً، وتلك الكتب لم تكن في الواقع سوى حصيلة ما قيدوه أثناء سماع الدروس أو بعده.

إن الحضـارة الإسلامـية كانت علـى مستـوى رفيع من الثـقافة المـدونة بالحرف. واستعمال الورق المصنوع من الخرق بدل البـردي حسب الطريقة التي أخذها العرب عن الصينيين منذ أواسط القرن الثـاني الهجري...أقول إن استعـمال هذا الورق كان من شأنه أن يعزز بشكل لـم يسـمع به من قبل نشر المعرفة وإشاعتـها بين الشعب. أما فيـمـــا يتعلــق بـتوصـيل المضمـــون، فــإن وسائــل النــشـر لـم تكن في الواقع مختلـفة عما كانت عـليه في العصور القـديمة. ففي اللغة اليونانيـة كانت الملاحظات التي يكتـبها المعلم تعـرف بلفظة hypomne mata، وهذه اللفظة تطابق حـرفيـاً لفظة aide-me moiré الفرنسـية، أي يمكن تسمـيته «مـرجعاً للتـذكير» في العـربية. وهناك كتب مـصنفة حـسب هذا التعـبيـر، ولكنها تخـتلف اختـلافاً واضحـاً عن تلك التي صنفت حسـب تعبيـر syngrammata. فهـذه الأخيرة كان لهـا طابع الكتب الأدبية المنجزة. إنّ الكـتب المذكورة أولاً –hypomne mata كانت تتـميز عـن سواها بتمـيز الدروس التي كـان الطالب يحـضرها. إنّ كـتابات أرسطو هـي عبـارة عن تسجـيل لمحـاضرات ألقـاها على طلابه، ولهـذا السـبب، فـإنه من العسـيـر فهــــم بعــــض أجزائهـا. وبالعكس، فإن كـتابات أفلاطون مـؤلفة تأليـفاً أدبياً جـيداً وتنطبق عليـها عبــــارة syngrammata. ولهذا السبب، فهي أبدع شكلاً من كتابات أرسطو. وهذا يصح قيـاسه على أدب القرون الإسلامـية الأولى : فسيـرة رسول الله ‏{ وصلت إلينا محفوظة فـي روايات مختلفة، فلا يمكننا، والحالة هذه، أن نحـصرها في نموذج واحد أو في نص سليم لـم يعتره أي تغـيير. وفي الحقيقة، إن هذا التـعليم الإسلامي البدائي كان له آنذاك وجوه شبيهة بتعليمنا الحالي أكـثر مما نتصور. فبعد مرور أكثر من ٥٠٠ سنة على اختـراع المطبعة نرى أن تعليـمنا الجامعي لا يزال شـفوياً في معظمـه. وقد يحدث أحيـاناً أن يعالج الأستاذ نصـاً عويصاً يعده للنشـر ليصبح كتـاباً متداولاً بين الطلاب أو أن يقدم الطلاب أنفسهم على نشره قبل موته أو بعده. وكما تجري الأمور في كل مكان وزمان، فـإن الابتكار في العمل لا يعدو بعض الملاحظات والتـعليقات المضافة إلى العمل الأصلي. وإن ما أصاب دروس أرسطو ومحــاضرات هيغل، أي أنهـــــا تحولت من مـصنفـــــات أو مــــرجع للتـذكـــيـر hypomne mata إلى كتب أصليـة، يصيب كثـيراً من الدروس والمحاضرات فـي أيامنا هذه، وذلك بفضل شرائط التـسجيل. فـالمعلم يقرأ.. أجل إنه يقـرأ بالمعنى الاصطلاحي للفظة قرأ فـهو يلقب بـ reader أي القارئ في جامعة أكـسفورد، وفي ألمانيا يقال liest nicht، أي أن

الأستـاذ لا يقرأ بمعنى أنه محال على التـقاعد مـثلاً أو أنه متعطل عن القـراءة بسبب إجازته السنوية للتفرغ للبحث. أما الطالب، فإنه «يسمع» ، فهو مستمع Hoerer، كما يقـال في اللغـة الألمانية. والعـرب كـانوا يستـعـملون نفس المفـردات فالشـيخ – أو الطالب المتقدم في المدرسـة – كان يقرأ النص قراءة. وفي نهـاية الفصل كان الطلاب يحصلون على إفـادة «سماع»، حسـبما كـانت تسمى آنذاك، وهي عبارة عن شـهادة بالقراءة . ونصـها لا يؤكـد فقط أن الطالب حـضر الدروس وسمـعهـا، وإنما كانت تخولـه أيضاً أن ينقل ما سمعـه وحفظه. فالسماع إذن كان يمنح الطالب إذنا بأن يعلم هو نفسـه بموجب إجازة تعطـى له، وعلى أساسهـا يمارس التعليـم. وهذه الإجازة لا تفترض التعليم في حقـل معين، وإنّما تعنى تلك المادة التي درسها الطالب بالذات، أو بعبارة أخص، النص الذي سمعه. والسـماع لم يكن مدرجاً في ديوان من قبل الشيخ أو فيstudienbuch أي كتـيب للدراسة (كمـا كانت الحال عندمـا كنت طالباً) ولكن في الكتاب نفسه الذي درسه الطالب والذي كان يعيـد نسخه. وفي الحقيقة، لم يكن واضعه ومصححه غير الشيخ نفسه.

إن أسلوب التـدريس المشار إليـه لم يقـتصـر على الحديث فـحسب، وإنما كـان معمـولاً به بشكل عام في كل المواضيع. فـفي تلك الأيام لم تكن العلوم متخـصصة ومسـتقلة، والتعليم كان مطبـوعاً بطابع الفرد إلى حـد كبير. والشـيخ كان ينقل إلى سامعيه كل ما يعرفه، وكان بوسع البعض أن يمارس التعليم ويتقبله في الوقت نفسه. إن السامع – وهو كما رأينا إجازة لنقل المعـرفة المسموعة – وإن الإسناد المترتب على ذلك كانا يضـمنان التحقق من مـحتوى المادة في ثقـافة تؤكد على الشهـادة والإقرار أكثـر من تأكيـدها على التـوثيق. وهي إنما كانت مـضطرة إلى ذلك بسبب إشكالـية الحرف العربـي وتشويشه، فلا يندر أن يخلط القـارئ بين الحروف الساكنة المتشـابهة عندما لا تكون مشكلة بنقاطها وعـلاماتها التابعة لها [وما أكثر مـا يلتبس عليه الأمر عندما تخلو الكلمات من الحركات].

3

كان الطالب يتخذ صـفة الشيخ بعد حصوله على السـماع. ولكن بما أنه كان يقرأ في كـتاب واحد فـقط، فلم يكن جـديراً بأن يكون عالما. كـان عليه أن يحـصل على

كتب أخـرى بسماعـه شيوخـاً آخرين بحيث يتـمكن من تدريس علوم مخـتلفة ولا يكتفي بتكرار نفس الدرس. ولقد دعت الحاجـة إلى ذلك أول ما دعت بالنسبة للسّنة النبوية لأن المعرفـة المقدسة لا يمكن أن تصبح مـفيدة إلا إذا كانت كاملة. إن الفـقهاء كانوا من المجتهدين، وبعضـهم كان يحلم بوجود حديث نبوي ينطبق على كل وضع بمفرده. ومما لا شك فـيه أن بعضـهم أقر دون تردد أن ذلك وهم وخيـال وأنه سيكون من العسير سـد الثغرات العديدة في شبكة الفروع الفقهـية دون اللجوء إلى الوسائل الأخرى وفي مقدمتها القياس. وأما المجتهدون الذين أصروا على موقفهم - وغيرهم كثـيرون ممن كـانوا يجمـعون مـيراث رسول الله لاعـتقـادهم أنه لا واجب أنبل ولا أضمن لآخـرتهم من عملهم ذاك - أقول إن أولـئك المجتهديـن اضطروا إلى توسيع نطاق تحصيلهم، فشدوا الرحال وراحـوا يسافرون. وفي تنقلاتهم بين المدن والحواضر كانوا على يقين أنهم سـيعثرون على مصـادر جديدة للمعرفـة. وبالإضافة إلى ذلك، كان بإمكانهم أن يدرِّسوا أيضاً لأنهم هم أنفسهم حملـة معرفة خافية على الآخرين. وهكذا نشـأت ظاهرة جديـدة يمكن تشبـيهـهـا بالأستـاذ الزائر visiting professor، حسب التـعبير العـصري لها. ومع نشأتـها أتيح تبادل الخبـرات والمعارف على نطاق واسع، ولربما كان لهـا تأثير أيضاً في إشـاعة روح التسـامح وتفهم عادات غـريبة لم يكن للمسافر عهد بها.

إلا أن الأسـفار ذات كلفـة، ونصراء الـعلم في سبـيل الخيـر العـام لم يكن لهم وجود، كـما هي الحال في أيامنـا هذه، فكان يترتب على علمـاء القرون الوسطى أن يدفعوا نفقات أسفارهم من مالهم الخاص، وكان بمقدورهم أن يفعلوا ذلك نظراً لأن الأغلبية العظمى مـنهم كانت من التجار.. إن العالـم السـوسيولوجي ماكس فيـبر قد وقع في الخطأ عندمـا أكد أن المحـارب أو المجاهد هو النمـوذج الأمثل للمـسلم : إنه لحري بالقول إن التاجر هو مثال تلك الحضارة المدينية في جوهرها والمتصفة بالفردية.

إن الإسـلام لم يعـرف الأكليـروس، وإن المعـرفـة الدينيـة كـان يتـولى نشـرها أشخـاص ليس لهم صفـة أو وظيفة دينيـة بحتـة بحسب المفهـوم المسيحي لـلكلمة. وبصورة عـامة كـان هؤلاء لا يقبـضون أي أجـر من الدولة في تلك الأيام (مـا عدا القاضي وفي بعض الأحيان إمام المسجد). وإذا نظرنا إلى أدنى الطبقات الاجتماعية رأينا أن هناك عدداً لا يستهـان به من أصحاب الحرف الوضيعـة لا يخفي اعتزازه بأن

يعهد إليه نقل شذرات من السّنة النبوية التي كانت وقفاً عليه في الواقع. أما أولئك الذين يقومون بهذا العمل على نطاق أوسع فإن طلبهم العلم بما يقتضيه ذلك من تكاليف باهظة لم يكن ممكناً دون الاعتماد على مصادر مالية مضمونة. وهذه المصادر كانت تؤمن لهم في كثير من الحالات اللقاء مع شيوخ أو زملاء يقيمون في مكان آخر. ومن جهة أخرى كان السفر من الفرائض التي ينبغي اتباعها بوجه ما : فالحج إلى مكّة المكرمة فرض على كل مسلم ولو مرة واحدة في حياته. فمنذ البداية كان الإسلام مهيا لنوع من الاتصالات الدولية. ومن ثم فالسفر في حد ذاته ضرورة مهنية بالنسبة إلى من يتعاطى التجارة. فالتاجر إذ يطلب العلم ولو في الصين، فإنه إلى ذلك يستطيع أن يعقد صفقات تجارية. وأثناء ترحاله كان ينزل في الخانات حيث يعلم إذا سنحت له الفرصة بلقاء مريدين يطلبون العلم منه. فإلى جانب المسجد كان النزل يستخدم مكاناً للتعليم. وعليه، فإنّ المقر الثابت للعالم stabilitas loci أصبح معرضاً لأن يتحول إلى عيشة بدوية ترحالية، كما هي الحال في عصرنا الحاضر.

إلا أن هذا الوضع لم يعد أن يكون مرحلة انتقالية على المدى الطويل. فمنذ القرن الرابع الهجري أخذت تبرز فكرة حجز بعض الدول لنشاطات العلماء بغية تجنيبهم مكدرات شؤون الحياة الدنيوية من أعباء التجارة اليومية وصياح الناس وعجيجهم ونهيق الحمير ورائحة البعر الكريهة وإلى ما هنالك. وأعطيت هذه الأبنية اسم «مدرسة» أي مكاناً للتدريس، وظهرت لأول مرة في شرق إيران حيث تواجدت المدن الكبرى مثل بخارى وسمرقند وخاصة نيسابور، تلك الحضارة التي زالت أثناء غزو المغول. وكان الأعيان ورجالات الأسر الغنية هم الذين أنشؤوا تلك المؤسسات الجديدة وليس الحكومات. وبناءً على ذلك فقد كانت المدارس خاصة، وكانت توفر المأوى لقاصديها من الزائرين، إلا أن منشئها كان أولى من غيره بالتعليم فيها. وكان كثير من العمارات الآنفة الذكر مبنياً حول أحد القبب، مما يجعل العائلة تصيب المقصد الرشيد وابتغاء الخلود معاً. ثم إن هناك غرضاً آخر من وراء ذلك : فالناس كانوا مهتمين، في الحقيقة، بالمحافظة على ثروتهم وحمايتها من مخاطر تلك الأيام، فهم إنما كانوا يخشون تبعثر ثروتهم بموجب حق الوراثة من جهة ووضع اليد عليها من قبل الدولة من جهة أخرى. ولكي يتوصلوا إلى هذه الغاية كانوا يستندون إلى مخرج قائم في الشرع الإسلامي، عنيت بها الوقف.

فالوقف يعني أن يخلف المالك أملاكه لأعمال البر والإحسان لكي تستغلها

وتنتفع بهـا. فإذا كرست هذه الأعـمال لأغراض التعـليم، أصبح من حق الواقف أن يحتفظ لنفـسه بمركز المعلم وأن يورثه لذريته من بعده. وهذا ما كـان يعمل به حسب الشرع المطبق في إيران في تلك الأيام، أعني المذهب الحنفي. ومع ذلك، فقد كان من الضروري أن يـحالف الواقف بعض الحظ : فـإن خلف بنات فقط، فـينبغي علـيه أن يزوج إحداهن على الأقل من فقيه مؤهل للتعليم. ومن المفـهوم أن قيامه بالمهمة على ما يرام كان مـتوقفاً على استمـرار الوضع السياسي العام. وإن نجاحـه كان ممكناً فقط في حال بقاء المجتمع البورجوازي واستمراره.

وفي الواقع لم يلبث أن تـبدل الجـو السـياسي بعـد انقـضاء عـدة أجـيال. فـمع اسـتيـلاء السلجـوقيين على مـقـاليد الحكم أزيح أهل المـدن من الوجهـاء وحكمت محلهم طغـمة عسكرية. وهؤلاء العـسكريون بالذات هم الذين أخذوا يلعـبون دور النصراء من الآن وصـاعداً. وكان أبرزهم شـخصيـة الوزير نظام الملك الذي اشتـهر بطموحاته السامية. وبالرغم من هذا التغير فإن المدارس لم تصبح حكومية ولا عامة. ومرده إلى أن القانون لا يسمح بذلك، كما سـبق وأشرت إليه. فالحكومات ليس لها صفة الهيئة المعنويـة، والحكم يتمثل في السلطان أو في وزيره ليس إلا، إن المؤسسات الكبـرى في بغـداد أو النظـاميـة فـي نيسـابور وبغـداد أيضـاً. ظلت، والحـالة هذه، مؤسسات خاصة، ولكنها لم تعـد مسخرة لمصالح إحدى الأسر. فنظام الملك وأبناؤه لم يكونوا مـدرسّين يلقّنون الفـقه، وإنما رجـال إدارة وكتـبة. ولـم يحـدثوا الوظائف لأنفسهم، وإنما كانوا يدفـعون أجراً من خلال الوقف إلى علماء يحظون بتشـجيعهم ومسـاعدتهم. وهكذا أمست المدرسة أداة للسلـطة، فأمنت على الاستقـامة في الدين في حين أنها صانت بعض مذاهب الفقه وحصنتها.

ومن جهة أخرى، فـإن انتشار المدارس كان في حد ذاته عاملاً في تغيـير طابعها. فازدادت الوظائف وكثر بالـتالي عدد المعلمين العاملين فيهـا وتوزعوا مراتب مراتب واشـتد التنافس بينهـم. وكان باسـتطاعة مـؤسس الوقف أن يعـينهم أو أن يصرفـهم حسب مـشيئتـه، وكان لا يتورع عن إغرائهم بالمال في بعض الأحـيان. وفي حقـيقة الأمر لم يكن المعلمون موظفين بكل معنى الكلمة، إلا أنهم كـانوا قد فقدوا كثيراً من حرية التـصرف بالمقارنة مع تجار تلك الأيام. وفي مـقابل ذلك كانوا مهـيئين ليكونوا محط الأنظار في المجتمع : فمن حقـهم أن يشغلوا منصبين أو أكثر في ذات الوقت ، ويجوز لهم أن ينيـبوا عنهم نائبـاً مع الاحتفـاظ بقسم من الراتب لأنفـسهم بطبيـعة

الحال. وبالإضـافة إلى ذلك، كان لهم مـعاونون يعهـد إليهم التدريس في الصـفوف الابتدائية ومعـيدون يتولون التدريس في الصفوف الإعـدادية ويكون تلاميذهم على درجـة أقل من الذكـاء وتفتح الـذهن. وكان الطلاب يـعيـشـون في المدرسـة مجـاناً ويحصلون على منحة زهيـدة إجمالاً. ولكن سرعان مـا اتهموا بأنهم يعيشون عـيشة طفيلية. فـمن حيث أن الوقف كان يهتم بكل شيء، كـان لابد من أن يسفر عن ذلك تغيرات في نمط حياة الأشخاص المعنيين من معلمين وطلبة.

وهذا التغير أصـاب أسلوب التدريس أيضاً. ففي غضـون ذلك كان قد تم جمع أشتات السـنة النبوية وانتهى زمن تصنيفـها. ولم يعد الطلاب والمعلمون بـحاجة إلى السفر : فهؤلاء لزمـوا مركزهم حيث كانوا يتقاضون أجرهم، وأولئك لبـثوا مقيمين حيث تسنت لهم الإقـامة وحيث تأمنت لهم – بفضل الله ومنتـه – المنحة الضرورية. وولى عـهـد الأستـاذ الزائر، عـوضـاً عن ذلك، ظهـرت منذ أواسط القـرن الخـامس الهجري عادة إلقاء الدروس التدشينية (أو الافتتاحية). والإجازة في التعليم لم تعد تعطى على أساس كتـاب واحد فقط، وإنما من أجل علم بكاملـــــه. فقـد أصبحت تعـــادل الإجـــازة العامـــة للتعليم licentia ubique docedi التي كانت تعطى في الغرب أو «التصـريح بالقراءة» venia legendi الذي لا يزال يعطى إلى يومنا هذا في الجامعـات الألمانية. إلا أن هذا التغيـير الأساسي لم يحصل إلا في نطاق عـلم الفقه. وكانت الشهادة تسمى آنذاك : إجازة للتـدريس والإفتاء. فبدلاً من تكديس المعارف، أصبح من الـلازم من الآن وصاعداً انتـقاؤها منهـجيـاً. إن الفقـه كان علماً تأويـليا. حسبـما هو شأنه في كل مكان وزمان. فـقد كان على المفتين أن ينظروا فـي مختلف الآراء ويقارنوا بينها ومن ثم يصدرون فتواهم بناءً على نصـوص متشابهة إلى حد ما ولكي يتسنى لهم الدفاع عن حكمـهم المقترح كان يتحتم عليهم أن يلموا بـعدد كبير من مسائل الخـلاف فيحتجـون بها في مناقشتـهم. وهذه المناظرات كانت تشكل لب الجـهاز التـعليـمي على نحو مـا كـانت تشكله disputations في التـدريس اللاتيني. وأصبحت تجري كـما تجري المباريات، وغالباً مـا كانت تقوم مقام الامتـحانات، كما يبدو لنا.

4

لدى استعراضنا لكل هذه التفاصيل تعود بنا الذاكرة إلى القرون الوسطى في الغرب. فمن الظاهر أن الإسلام تقدم على أوروبا بعدة أجيال حيثما وجد. ولكن هناك حدوداً لم تتخطاها الحضارة الإسلامية أيضاً. فمع أن المدرسة كانت تستضيف عدداً كبيراً من المعلمين، إلا أنه لم يكن لها كليات تابعة لها ولم تحظ أبداً بشيء من حرية التصرف التي تمنحه المدينة أو الحاكم. فهي إنما بقيت مكاناً يعيش فيه الأساتذة والطلبة ليس إلا. وقد يحدث أن كثيراً من المذاهب الفقهية كانت تلحق ببناء واحد وفي بعض الأحيان كان الطلاب يوزعون حسب جنسياتهم كما كانت الحال في القاهرة مثلاً. إلا أن المؤسسة ذات النظام المسنون قانونياً لم يكن لها وجود على الإطلاق. إنه لأحرى بنا أن نقول إن المدرسة لم يكن لها صفة الجامعة بأكثر مما كانت للمسجد، وإن وظيفتها كانت أقرب ما يكون إلى وظيفة الكوليج الإنكليزية. وتلك البنية غير الرسمية والمرتبطة بشخص بعينه كان لها مساوئها : فالشهادة الممنوحة لا يتعدى كونها إفادة خاصة يصدرها أحد الشيوخ. وهكذا فإن العالم الإسلامي لم يطور أبداً ما يشبه الدكتوراه حسب مفهومها في التعليم الغربي. حتى الإجازة الشخصية المشار إليها آنفاً، فقد كتب لها أن تعيش طويلاً. فإننا لا زلنا نقع لها على أثر – وإن نادراً – في المنشورات الحديثة العهد. وبالطبع، فإن ما نسميه وزارة تربية في العصر الحاضر لم يكن له وجود على الإطلاق قبل دخول الإدارة الأوروبية. ومن جهة أخرى، فإن عدم التقيد بالشكليات هو نفسه الذي أتاح الفرصة للمحافظة على حرية التعليم وحرية التعلم (بالمعنى الألماني لعبارتي lernfreiheit / lehrfreiheit). تلك الحرية التي لم تكن من المسلمات في تلك الأيام. فالسلطة التعليمية أو بالأحرى التسلط التعليمي لم يكن يصدر عن هيئة خارجية كأحد الأساقفة أو البابا مثلاً. والسلطة كانت في يد المعلمين أنفسهم، يمارسونها كل منهم ضمن دائرته. فقد كان في استطاعتهم أن يعبروا عن آرائهم الشخصية دون أن ينحرفوا نحو الإلحاد، شرط أن يلتزموا حدود السنة والقرآن. وكان مجمع العلماء يقوم بدور الساهر المراقب. ففي باب الفقه كانت الحقيقة محددة تحديداً استدلالياً مسبقاً بإجماع العلماء، وليس بديهياً بموجب عقيدة دينية معلنة. وفي بداية الإسلام كان يصح أن يقال إنّ من خوّل حق النطق بحكم مسألة من المسائل لهو جدير بأن يكون على حق، (أي كل مجتهد مصيب). أما فيما بعد، أي في الحقبة التي نحن بصددها، فقد أصبح القول أكثر حذراً واعتدالاً، ولكن بقي الاعتقاد بأن من أخطأ في حكمه فإن الله مع ذلك يجازيه

خيراً لأنه اجتهد في التفكير وتحكيم العقل.

إلا أن الأفضلية التي كان يتمتع بها الفقه قد أدت إلى بعض الأضرار أيضاً. فطريقة التفكير أصبحت جدليةكما أنها اتسمت اتساماً مفرطاً بالشكليات في بعض الأحيان. وإقامة البرهان والحجج غلب عليها البحث عن التعريف الصحيح والتحديد الأنسب، فأغرق العلماء في التمييز والتفضيل لدرجة أن عبارتهم أصبحت أدق وألطف. وكانت النتيجة أن الكسب الذي أحرز في باب الدقة قابله قلة في الإبداع. وثمة نتيجة أخرى ينبغي الإشارة إليها : إن رجحان كفة الفقه طغى على الاهتمام بالعلوم الأدبية. ولقد جرت الأمور بشكل مماثل في الغرب في القرون الوسطى المتأخرة. إلا أن التحول لم يلبث أن جاء مع عصر النهضة. ولم يعرف العالم الإسلامي نهضة من هذا القبيل. ومما لا شك فيه أنه كان للعرب على غرار علماء الآداب القديمة الغربيين، تراث أدبي قديم يعودون إليه ليغترفوا منه – عنيت به الشعر الجاهلي – ولكن هذا التراث كان عربياً محضاً. ولذلك عزفوا كلياً عن تعلم اللغات الأجنبية وآدابها. ولم يتغير الوضع إلا بدخول الاستعمار، فقد اضطروا إلى تعلم لغة ليست لغتهم واكتفوا باللغتين الفرنسية والإنكليزية. وحتى الآن، نرى أن الآداب الصينية والروسية لم تحتل مكانها في الجامعات العربية. وكذلك هو الأمر بالنسبة إلى الدراسات الفارسية والتركية التي هي جزء لا يتجزأ من تراث العالم الإسلامي بغض النظر عن لغة الأوردو و اللغة الإندونيسية.

إن مواضع الضعف هذه ظُلّت خافية، ولم يكن من يلاحظها في تلك الأيام. وإذا وجه نقد ما، فإنما من جانب آخر. ولقد تنبه البعض إلى أن التعليم الفقهي لا يهتم مطلقاً بتربية القلب. وجاء هذا الانتقاد من الصوفيين خاصة، وكان موجهاً إلى مضمون العلم بقدر ما كان موجهاً إلى طريقة نقله ونشره. فليس من المستحسن أن تتقلص الحكمة وتقتصر على مجرد كفاءات وخطط دفاعية فقط، كما ينبغي الحذر من الغطرسة القائمة على الانتقاء والتخصيص والتي ترتكز على تجمع المعرفة وتكديسها لا غير. إن ما ينبغي على طالب العلم معرفته كما قال هؤلاء النقاد، يتلخص في الخشوع أمام الله بالدرجة الأولى، وفي التحلي بالفضيلة وليس في إدارة شؤون الدنيا الفانية. أما فيما يتعلق بالمعلم، فعليه ألا يكتفي بأن يكون عالماً فحسب، بل عليه أن يلعب دور المربي النفساني. فنفوذه يستمده من الله مباشرة، ومعرفته إنما تأتيه عن طريق الإلهام والمعاناة الوجدانية أكثر مما تتفتح عن الذهن أو يستقبلها من

قراءة الكتب ولا شك أن التعليم قد قام على التقليد في كل البلدان والعصور. ولكن كلمة تقـليد هنا تعني «الطاعـة» أي طاعة خرسـاء تتحاشى طرح الأسـئلة. وما قـهر الذات وتدريبهـا إلا الوسيلة التي تسّهـل على الطالب تكييف شخـصيتـه. ففي تلك الحضارة القائمة على الدين كـان لمثل هذا النموذج تأثير بليغ على النفوس لدرجة أن المدرسة أصبح وجـودها مهداً بإنشاء عـدد من الزوايا المتفرعة عن الطرق الصـوفية. وهكذا، فإننا نرى أن جـامعة الأزهر فقدت الكثـير من تأثيرها إبان الحكم العـثماني. ومنذ ذلك الحين تكون نظامان تعليـميان دينيان، نظام فقـهي وآخر صوفي، مع العلم أن النظام الصـوفي قد جنح على نحـو ما إلـى طريقة التناقل الشـفوي وإلى المبـادرة الشخـصية المتفـردة في طلب المعرفة، كـما كانت الحال في القـرون الأولى للإسلام. وفي الحقيقة لم يكن من الصعب التوفيق بين هذين النظامين، وتم ذلك على المستوى الفردي على الأقل. أمـا على صعيـد المجتمع، فـإن توحيد النظامين كـان من شأنه أن ينطوي على سيئات مثلما ينطوي على حسنات. ولأسباب عملية محضة، ليس أقلها المحافظة على الدور السـياسي، اضطر المسؤولون في آخر الأمـر إلى إدخال قسم من التـعليم الأوروبي إلى مـدارسـهم، كـالعـلوم والطب. وإذ ذاك ولى زمن التـقـريب والتوليف وبدأت مرحلة حـرجة من عملية التحويل الناتج عن التـمازج الثقافي ولم تصل إلى نهايتها حتى الآن.

وتلك مسألة أخرى لا دخل لها في بحثنا هذا.



التمركز والتمثيل السردي للآخر -الأدب الجغرافي أنموذجاً

عبدالله إبراهيم ◆

1

كانت حقبة القرون الوسطى مرحلة تاريخية شهدت ظهور مرويات ثقافية كثيرة تضمّنت تصورات شبه ثابتة للأعراق والثقافات والعقائد، وتلك التصورات تمثّل معياراً يتدخّل في رفع قيمة ما، أو خفضها لدى أي مجتمع أو ثقافة. وليس خافياً أن الحكم المسبق على ظاهرة اجتماعية أو ثقافية أو دينية سيؤدي إلى نتيجة تضفي مكانة رفيعة عليها أو تسلبها مكانتها الحقيقية، والصور التخيلية المتشكّلة في أذهان المجتمعات، بفعل الخلافات الدينية، والصراعات السياسية، وتباين المنظومات القيمية، والأنساق الثقافية، أدّت خلال تلك الحقبة الطويلة إلى ترسيخ صور منقوصة لبعضها. ومادامت تلك المرويات توجّه أفكار المؤرّخين والجغرافيين والرحّالة والمفكّرين والفقهاء، وكل مَنْ يصوغ الصور الجماعية الذهنية الخاصة بالآخر، وبخاصة المدونات الوصفية والسردية والعجائبية، فمن المنتظر الحصول على سلسلة متواصلة من الأحكام غير المنصفة بحق الآخر المختلف.

إنّ العودة إلى مرويات الثقافة الإسلامية(نقصد بالمرويات هنا كل تعبير يقوم

◆ باحث وأكاديمي من العراق.

بوظيفة تمثيلية للمرجعيات الثقافية والعرقية والدينية، بغض النظر عن الصيغة) طوال القرون الوسطى، تبين بجلاء أن صورة الآخر مشوّشة، ومركّبة بدرجة كبيرة من التشويه الذي يحيل على أن المخيال الإسلامي المعبّر رمزياً وتمثيلياً عن تصور المسلمين للعالم، قد أنتج صوراً تبخيسية للآخر. فالعالم خارج دار الإسلام-كما قامت تلك المرويات بتمثيله-غفل، مبهم، بعيد عن الحق، وهو بانتظار عقيدة صحيحة لإنقاذه من ضلاله، ولا تخفى التحيّزات الخاصة بذلك التمثيل، فهي مكشوفة وواضحة، وكانت صورة الآخر الدونية مثار قبول واحتفاء في كثير من الأحيان لدى المؤرخين والجغرافيين، ولم يجر-في حدود علمنا-نقد معمّق لها، ولا كشف التنميطات الثقافية الجاهزة للآخر

لم يكن الأمر خاصاً بتلك المرويات في دار الإسلام وحدها؛ فالقرون الوسطى تميزت بأنها تعنى بثبات المعايير وتكرارها، والنظام الفكري الشائع خلالها ينظر إلى الظواهر الطبيعية والبشرية والثقافية نظرة قارّة، فالإحساس بالتغيّر محدود جداً، وثمة ثقة شبه كاملة بضرورة خضوع الظواهر البشرية والثقافية والدينية لتفسيرات مركزية مطلقة، وغير خاضعة للتغيرات الزمنية. وكان ذلك النظام يستعين بطرائق تحليل تقليدية تفتقر إلى قوة التعليل، الأمر الذي جعل المعرفة الخاصة بتلك الحقبة هشّة، وضعيفة، وتنطوي على تناقضات كثيرة، لم تصمد بوجه النقد ؛لأنها قائمة على التنميط غير المعلّل، والمفتقر للشمول الذي يأخذ في الاعتبار العناصر الحقيقية للظاهرة في سياقاتها الثقافية والتاريخية، وليس في حالة تجريد تام كما كان التصور القديم يفترض ذلك، ولما كانت تلك المعرفة تقوم على ركائز ناقصة، وغير متكاملة، ومتعالية على شرطها التاريخي، فمن الطبيعي أن تتّصف عموماً بالنقص وعدم الإحاطة بموضوعاتها، والاختزال الواضح في الأسس التي تقوم عليها.

كان هذا التصور التقليدي للآخر إبان تلك الحقبة يقيم معرفة تخيلية ملتبسة مع نفسها، يتم تعميمها وفرضها استناداً إلى السجال، وليس التجربة والمعاينة والاكتشاف المباشر، وقد لا تراعى في كل ذلك الجدوى المستخلصة منها، ولا الهدف المراد تحقيقه، سوى الامتثال للفكرة الراسخة القائلة بالتفاضل، فالأنا مفعمة بقيم سامية، والآخر يفتقر إليها، الأنا فاعل، والآخر منفعل. حينما تصهر معاً كل العناصر المكونة لظاهرة ما، يمكن الحديث عن اقتراب إلى حقيقة الشيء.

تضافرت المرويات من أجل تمثيل الذات والآخر استناداً إلى آلية مزدوجة

الفاعلية أخذت شكلين: ففيما يخص الذات أنتج «التمثيل» ذاتاً نقيّة، وحيويّة، ومتعالية، ومتضمّنة الصواب المطلق، والقيم الرفيعة ، والحق الدائم؛ فضخّ مجموعة من المعاني الأخلاقية المنتقاة على كل الأفعال الخاصة بها، وفيما يخص الآخر أنتج التمثيل «آخر» يشوبه التوتر والالتباس والانفعال أحياناً، والخمول والكسل أحياناً أخرى، وذهب فيما يخص الأقوام في المناطق النائية إلى ما هو أكثر من ذلك، حينما وصفهم بالضلال والحيوانية والتوحش والبوهيمية، وبذلك أقصى كل المعاني الأخلاقية المقبولة عنده، واستبعد أمر تقبّل النسق الثقافي له، فحُمّل الآخر، من خلال تفسير خاص، بقيم رتّبت بتدرّج لتكون في تعارض مع القيم الإسلامية. وبذلك اصطنع التمثيل تمايزاً بين الذات والآخر، أفضى إلى متوالية من التعارضات والتراتبيات التي تسهّل إمكانية أن يقوم الطرف الأول في اختراق الثاني، وتخليصه من خموله وضلاله وبوهيميته ووحشيته، وإدراجه في عالم الحق، فالمرويات الكبرى لا تنقطع عن مرجعياتها الثقافية، وهي سرود شاملة لا تعرف البراءة في التمثيل، وليست شفافة، إنما تشتبك مع مرجعياتها في نوع من التمثيل الكثيف، وتصوغها صوغاً رمزياً، فترشح من تضاعيفها كل المواقف القيمية والثقافية.

هذه الآلية التي وفرت اعتصاماً بالذات وتحصناً وراء أسوارها المنيعة، وإقصاء للآخر وتشويه حالته الإنسانية، هي من نتائج ثقافة التمركز حول الذات داخل دار الإسلام، والتمركز نمط من التفكير المترفّع الذي ينغلق على الذات، ويحصر نفسه في منهج معين، ينحبس فيه ولا يقارب الأشياء إلا عبر رؤيته ومقولاته. ويوظف كل المعطيات من أجل تأكيد صحة مقولاته. ويحتاج هذا النمط من التفكير إلى نقد متحرر من أية مرجعية ثابتة، سواء كانت عرقية أو دينية أو ثقافية، فالمرجعية التي يمكن اعتبارها الموجّه لعمله هي الممارسة النقدية التحليلية الجريئة التي تتعرّض لفك التداخل بين الظواهر التي تلازمت فأوجدت هذا التفكير الذي يقوم على الرغبة والحاجة، وليس على جمع المعطيات الكلية التي توفر له درجة من الموضوعية والحياد والصدق.

تمثل تلك المرويات ذاكرة يصار إلى استعادتها طبقاً لحاجات متصلة بالوعي الجماعي في ظروف معينة من أجل أهداف مشتركة، والبحث في الصور المتشكّلة في المخيال الإسلامي للآخر ليست موضوعاً أغلق عليه كتاب الماضي، إنما هي قضية تتصاعد بفعل الظروف المعاصرة، ويتم استخدامها نفسياً لإعادة التوازن، فالماضي

يدفع به ليكون جزءاً من صراعات الحاضر، وهذا الاستخدام لمعطيات الماضي، يجعله مباحاً، وقابلاً للاختلاق في كل موضوع يستعصي على الحل، وهو، فيما نرى، يحجب النظر عن القضايا الحساسة، ويتسبب في عماء دائم، يحول دون التفكير الموضوعي بالواقع .

وينبغي أن نؤكد على أن كل مركزية تقوم على فكرة الاختلاق السردي الخاص لماض مرغوب يشبع تطلعات آنية، ويوافق رغبات قائمة، فهذه سُنن المركزيات، وبمواجهة الحاجة إلى توازن ما تُصطنع ذاكرة توافق تلك التطلّعات، أو يتم تعويم صور من الماضي، لغايات خاصة. وقد ذهب «إدوارد سعيد» إلى مضمون هذه الفكرة، حينما أكد على أن ثمة منهجاً لاستخدام الذاكرة بشكل انتقائي من خلال التلاعب بقطع معينة من الماضي، وذلك بطمس بعضها وإبراز بعضها الآخر بأسلوب يؤدي وظيفة من نوع ما. . ومن هنا ليست الذاكرة بالضرورة أصيلة، بل هي على الأصح، ذاكرة نافعة. . وذلك يعود إلى أن الاهتمام بالذاكرة من أجل ماض مرغوب فيه يمكن استعادته هي ظاهرة محمّلة مشحونة، وقد برزت إلى الوجود حديثاً نتيجة التغيرات المربكة في مجتمعات كبيرة تفوق التصور، مجتمعات بشرية ضخمة، واسعة الانتشار، وقوميات متنافسة، ولعل الأمر الأكثر أهمية، فيما يخص ظهور الذاكرة التي يمكن الانتفاع بها لأداء وظائف تحتاجها الأمم والمجتمعات، في واقعها المعاصر، هو تناقص فعالية الأواصر الدينية والعائلية والروابط السلالية، ويتطلع الناس الآن إلى هذه الذاكرة المتجدّدة، سيما في شكلها الجمعي، ليمنحوا أنفسهم هوية متماسكة، وسرداً قومياً، ومكاناً في العالم[(١)] .

إنّ الأمثلة في عالمنا المعاصر أكثر من أن تحصى في مجال اختلاق ذاكرات تاريخية وعرقية ودينية، والبحث المسكون بأوهام كبرى للانتساب إلى ماض عريق كمعادل موضوعي لوهن قائم، أو لانتزاع شرعية في عالم محتدم بصراع الهويات والتطلعات والآمال، ومشبع في الوقت نفسه بحالات انكسار للقيم التقليدية الموروثة، وانهيار لنسق العلاقات القديمة، وهذا التوتر يضخّ رغبات دائمة تريد استخدام الماضي استخداماً أيدلوجياً بما يضفي على الأنا سمواً ورفعة، والآخر خفضاً ودونية. وإعادة قراءة المرويات في ضوء هذه الحاجات، يسهم في هذا الضرب من الصراعات، فالأمم تتساجل فيما بينها -أيضاً- عبر الصور الإكراهية التي تشكلها بواسطة السرود لغيرها. وقوامها إن هو إلا نسيج متشابك من

التصورات والمرويات الخاصة بها عن نفسها، وعن الأمم الأخرى. وغالباً ما تحمل تلك التصورات عبر التاريخ مدونات وصفية أو تخيلية، تتوارى في تضاعيفها الصور الكلية للمشاعر والتطلعات والتجارب، والقيم الدينية والنفسية والأخلاقية. واستنطاق تلك المتون إنما هو استنطاق لذاكرة. ونقدها إنما هو محاولة لوقف استخدامها كأيدلوجيا حيّة في نزاعات معاصرة، ولم يكن تشويه الآخر، قد أثمر عن فائدة حقيقية ، ولن يكون ممكناً وقف ذلك إلا استناداً إلى رؤية نقدية تكشف ذلك النسغ المتصاعد في الفكر والسلوك المعاصرين.

إن النظر إلى المركزيات الكبرى في التاريخ الإنساني من زاوية كونها نتاج مرويات ثقافية متنافسة يوسع المجال أمام الدراسات المخيالية التي استبعدت بتأثير من فكرة الحداثة الغربية، الحداثة التي لا تعدو أن تكون رواية من نوع خاص للتاريخ أنتجها المخيال الغربي المتخفّي تحت غطاء العقلانية في ظل ظروف خاصة، وهذه النظرة إلى المركزيات تسعى لإعادة الاعتبار إلى المرويات الثقافية التي تتخفّى وراء الستار السميك للمفاهيم والمناهج فتأخذ شكل تحليلات موضوعية، وتتجرد غالباً عن ذلك فتكون مرويات سردية، فيما هي تخفي دائماً درجات من التمثيل السردي الذي يتدخل في صوغ العلاقات الإنسانية ، والمفاهيم الفكرية، والتصورات الخاصة بالأنا والآخر.

2

إنّ الحديث عن الصورة التي ارتسمت للعالم في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى يوجب، بداية، البحث في مركزية دار الإسلام خلال تلك الحقبة المشبعة بالسجالات الدينية؛ فالمركزية الإسلامية، ومفهوم «دار الإسلام» سيقومان بتشكيل ملامح خاصة، ومتوقّعة، لصورة الآخر، تلك الصورة التي ستلوح في أفق انتظارنا طبقاً للحدود التي تسمح بها مفاهيم التمركز. ومن المهم أن نتحرّر من ضغط المفاهيم، ودلالاتها الموروثة والمملوءة بثقافة عصرها، وذلك لن يتم إلا بتداولها في حقل المعرفة النقدية الهادفة إلى امتصاص شحن الغلواء الكامنة فيها، فالموجّهات الفكرية لمصطلح «دار الإسلام» تتدخّل في ترتيب رؤيتنا لمن هم خارج تلك الدار، لأنها مجال ثقافي مشبع بمنظومة عقائدية متجانسة، تختلف عن المنظومة

الخاصة بالآخر، إنها تدفع بنا إلى موقف منه أكثر مما تسهل لنا استخلاص صورة حقيقية له، فالمخيال مكوّن ثقافي يتشكّل عبر التجارب التاريخية والعلاقات المتنوعة، ويصدر أحكامه عن الآخر ضمن شبكة محكمة ومتلازمة من تلك التصورات الخاصة به.

لم تكن الحدود الجغرافية بين الدولة الإسلامية والدول المجاورة لها في يوم ما ثابتة، ولم يجر طوال القرون الوسطى في أي مكان من العالم الاتفاق النهائي على حدود ثابتة معترف بها بصورة كاملة، والقول بحدود خاصة وشرعية فكرة تمخضت عن النزاعات الدائمة بين الدول الأوربية في القرن السابع عشر، وظل الشك يلازم تطبيقها النهائي إلى الآن. فلم يحدث أن أخذت دولة لها قوة حقيقية في القرون الوسطى أمر سيادة الدولة المتاخمة لها بعين الجد الكامل، فعنصر القوة، وليس الحق، هو المهيمن في العلاقات السياسية بين الدول، وهذا ينطبق أكثر ما ينطبق على مجموعة الدول التي كانت تتنازع السلطات ضمن دار الإسلام فيما بينها أو مع الدول المتاخمة لها. وهو يفسر لنا جزئياً ظهور مجال فاصل بين دار الإسلام ودار الحرب، مجال فرضه التنازع الدائم، وشكل داراً ثالثة، هي (دار العهد) أو (دار الصلح). وغني عن البيان تفصيل القول في أن هذه الدار المزدوجة الولاء بين الدارين المذكورتين كانت هشة التكوين، ضبابية الهوية، مخترقة دائماً من إحدى القوتين المحاذيتين لها، تقوم بدور التخوم الفاصلة، حينما تغيب التخوم الطبيعية المانعة لتقدّم هذا أو ذاك، إلى ذلك كانت سهلة الاختراق، فنسيجها الاجتماعي والثقافي والعقائدي خليط مستعار من هذا وذاك. وهي دار رمزية يتزحزح مكانها بصورة دائمة، لا تعرف الثبات أبداً، وكثيراً ما ينعدم وجودها.

كان التصور الشائع عن الذات والآخر يستمد حيويته من المركزية الدينية، أي تلك البؤرة التي تنبثق منها قيم الحق إلى الأبد. وبالنظر إلى أن التصور يذهب إلى اعتبار أن الله هو مصدرها، وأنه قد حلّ هنا «دار الإسلام» ولم يحل هناك «دار الحرب» فينبغي إذاً الوصول إلى نتيجة واحدة:قيم دار الإسلام هي الحقيقية، وهي الشاملة، وهي المطلقة الصواب. وقيم الآخر مثار استغراب، واستهجان؛ فهي وثنية، محقّرة، مدنّسة، يلزم تطهيرها من النجاسة الوثنية. قيم الآخر هي موضوع لحكم القيمة وقليلاً ما استأثرت بوصف موضوعي. وفي عصر يتصدّر فيه الشعور الديني أي شعور آخر، لا مكان للمصالحة والشراكة في القيم والأخلاقيات. ولكي يظلّ

ذلك الشعور حيّاً، متوهجاً، ومتّقداً بالتنازع القيمي لابد من تفريق حاسم قائم على ثنائية الحق والباطل بين قيم(نا) وقيم(هم). هذه الثنائية تصوغ وعي لاوعي المجموع، وتجعله يبني تخيلاته ومواقفه وأحكامه واختياراته على أساس فكرة التفاضل والتراتب التي تقود إلى الإعلاء من شأن الذات وخفض قيمة الآخر. لقد تم تخطّي الإنسان كذات، وصار التركيز عليه كموضوع للقيم، وأهميته لا تتحدّد من كونه بشراً، إنما في اعتناقه ضرباً من القيم دون غيره.

سلّم القيم الذي صاغه الإسلام، وتحول إلى جزء مكمّل من العقيدة حسب الفهم الشائع لها سيتدخّل في تركيب صور مشوّهة وإكراهية للآخر. وبالإجمال فصور الآخر منتقصة، يشمل الانتقاص بالدرجة الأساس القيم الشائعة لديه، ويمتد ليشمل الإنسان حامل تلك القيم، هنالك تشويه لحقيقة الآخر ذهنياً وجسدياً وعقائدياً، ففضلاً عن البلادة والجهل والضلال والسفه والبوهيمية، يتراوح الآخر بين تصغير يشوش إنسانيته، كما هو الأمر بالنسبة لأقوام أقصى الشمال حيث يفترض أن تكون بلاد يأجوج ومأجوج، أو تضخيم مقصود كما هو الأمر في حالة الزنوج والصقالبة وكثير من الأقوام الشمالية.

تتصف القيم الدينية بالثبات، وكان الفهم الديني للحياة يقوم دائماً بمراجعات دقيقة كيلا يخرم الزمن ثبات القيم، فتصاب بالفساد بسبب التحوّل، بعبارة أخرى فالقيم الدينية تتخطّى البعد التاريخي، ولها قدرة الشمول والديمومة والثبات؛لأنها قيم مكانية وليست زمانية. فهي لاتقرّ بالتحول، ثابتة، ساكنة، دائمة الصحة، تريد للإنسان أن يتكيّف معها، فيظل في حالة تصحيح دائم لمساره، لكي يمتثل لها، هي المركز المشع الدائم، وهو يدور في فلكها، قربه وبعده عنها هو الذي يحدد قيمته. مادامت القيم الدينية هي التي تحدد أهمية الإنسان فمن الطبيعي أن تجرد قواها كاملة لتضمّه إلى عالم الحق. فحيثما تكون ثمة حقيقة مطلقة الصواب ينبغي نشرها، يسود العنف والقسوة كوسيلتين لذلك. أصبحت القيم جوهراً، وصار الإنسان عرضاً.

تُستمد القيم من طبيعة المجتمع الذي رسمه الإسلام، تلك القيم هي المعيار الوحيد لصواب المسار الذي ينبغي على المرء أن يسلكه، ذلك سيؤدي لا محالة إلى وجود نقيض؛النقيض يسوّغ صيانة القيم من جهة، والعمل على نشرها لتعمّ العالم من جهة ثانية، ففي المجتمع النصّي القرآني تمثل الثنائيات الضدّية دوراً حاسماً في شطر العالم إلى عالمين، ثمة تعارض ثابت ودائم بين الحق والباطل ، والخير والشر،

والإيمان والكفر. ولا يمكن أن يظل الصراع منحبساً في المصحف، واستناداً إلى مركزية كلام الله بوصفه المرجعية الكلية والشاملة والدائمة لكل شيء، فإن العالم بتناقضاته قد صيغ على غراره. المجتمع الأرضي المنشود إنما هو محاكاة للمجتمع النصي، كما قرر ذلك علم الكلام ثم الشريعة الإسلامية. في نهاية المطاف، لا بد من انتصار وظفر، فكل من أهل الباطل والشر والكفر يتآكلون؛لأنهم زاغوا عن الحق والخير والإيمان، والصراع محكوم بالثبات والديمومة، وأهل الحق هؤلاء أنيطت بهم مهمة خالدة:نشر كلمة الله في أرجاء الأرض، إذ ليس ثمة حدود نهائية تحول دون ذلك، وبالنظر إلى اختلاف العقائد والأديان والثقافات. فمن المنتظر أن يتعثر أهل الحق في مهمتهم، ولكن ينبغي عليهم الالتفاف حول كلمة الله، والتمسك بها، ونشرها، وذلك هو الجهاد. فالجهاد إذن وسيلة لحسم التناقض العقائدي، وإحلال الوحدة محل التعدد، وما دام نسق الثنائيات الضدية قائماً في صلب التفكير الديني فالجهاد لن يتوقف. إنه فعل محكوم بنظام لاهوتي عام. والحق فإن فعل الجهاد كممارسة تهدف إلى تحويل البشر إلى عقيدة واحدة، سيصطدم مع فرضية انشطار العالم إلى عالمين: دار الإسلام ودار الحرب. ولمّا كان الصراع يُعبّر عنه بتجليات مباشرة، فالمؤمنون يوضعون دائماً في تضاد مع الكافرين، وبينهم يتحرك المنافقون حركة مكوكية خادعة.

3

صاغت هذه الموجهات الثقافية صورة الآخر في المخيال الإسلامي، في كل جوانبه التمثيلية تقريباً، وقد كانت الآداب الجغرافية جزءاً أساسياً من موروث الثقافة الإسلامية، وربما في هذا الجانب كانت أكثر من غيرها حساسية فيما يخص العلاقة بالآخر. وبالنظر إلى سعة الآداب الجغرافية التي تجلّت فيها صورة الآخر، فسيعنى البحث بجانب محدد، وهو الأدب الجغرافي في غرب العالم الإسلامي، ومن خلال أمثلة قليلة ولكنها دالة بصورة ملفتة للنظر، تمثلها على وجه التحديد بعض الرحلات التي قام بها رحالة كبار كابن جبير الذي مرّ بصقلية، والطرطوشي الذي طاف في القارة الأوروبية، أو عبر وصف يستند إلى مشاهدات مروية كالذي قدمه ابن سعيد المغربي استناداً إلى مرويات رحالة مازال مجهولاً هو ابن فاطمة الذي يفترض أنه قد

تجوّل قرب خط الاستواء.

يصف ابن جبير مدينة مسينة في جزيرة صقلية، بالصورة الآتية، هي «موسم تجّار الكفار، ومقصد جواري البحر من جميع الأقطار، كثيرة الإرفاق برخاء الأسعار، مظلمة الآفاق بالكفر، لا يقرّ فيها لمسلم قرار، مشحونة بعبدة الصلبان، تغصّ بقاطنيها، وتكاد تضيق ذرعاً بساكنيها، مملوءة نتناً ورجساً، موحشة لا تُوجد لغريب أنسا، أسواقها نافقة حفيلة، وأرزاقها واسعة بإرغاد العيش كفيلة، لا تزالَ بها ليلك ونهارك في أمان، وإن كنت غريب الوجه واليد واللسان»[٢].

واضح أن الزيارة السريعة التي قام بها ابن جبير إلى صقلية، وهو في طريقه إلى الأندلس، بعد مشقّة الضياع في البحر المتوسط عائداً من رحلته المشرقية، قد رسمت له عالماً منقسماً على نفسه، فيه أمان شخصي لكنّه يعجّ بالاضطراب الروحي والقيمي. ومن المعلوم أن المسلمين في ذلك الوقت يسمون غير المسلمين بالكفر، كما هو ظاهر في وصف ابن جبير، وفي نظر رحّالة مسلم كابن جبير لم يقيّض له مثل سلفه ابن فضلان أو خلفه ابن بطوطة أن يختبر مباشرة نسق قيم الآخر عبر المعايشة الطويلة فإن كفّة المعيار العقائدي هي الأثقل، والراجحة دائماً. من الصحيح أن مسينة مزدهرة اقتصادياً، والأمن فيها مستتّب، لكنّها تئنّ تحت وطأة القيم الكافرة، يصعب إقامة توازن بين الضلال والكفاية الاقتصادية. فابن جبير الذي يُحتفى به في صقلية يدفعه حنين إلى ماضي هذه الجزيرة التي كانت جزءاً من دار الإسلام، وقد بدأ يدبّ فيها الكفر، شأنها في ذلك شأن تخوم دار الإسلام الأخرى في زمنه.

كيف تشتغل ضمنياً داخل النص آلية المفاضلة ؟يقوم ابن جبير بتنضيد الأوصاف على نحو يدفع دائماً بترجيح وصف على حساب وصف. مسينة تتصف من جانب بأنها وكر لتجارة الكفار، وبأنها مظلمة الآفاق بالكفر، ولا مكان فيها لمسلم، تموج بعبدة الصلبان، مملوءة نتناً ورجساً، موحشة، ليس ثمة أنيس لغريب فيها. ولكنها من جانب آخر، كثيرة الإرفاق، أسعارها رخية، أسواقها نافقة، أرزاقها واسعة، عيشها رغيد، فيها أمان. خطاب ابن جبير موجّه للمسلمين، وفيه درجة عالية من الحساسية، فيما يخص الصراع المزمن بين القيم الروحية والقيم المادية، ذلك الصراع الذي حسمت العقيدة الإسلامية الأمر فيه لصالح الطرف الأول، وابتذلت الثاني، وعدّته من متاع الحياة الفانية، ومكونات الوصف الذي يقدّمه ابن جبير تستحضر تلك الثنائية، إنه يصور عالماً منحطّاً بضلاله، لا سبيل إلى العيش فيه،

فالمسلم غريب الوجه واليد واللسان كما يقول المتنبي، يصعب تماما قبول ذلك العالم الذي جرى فيه تواطؤ بين الكفر والرجس. حتى المتع الدنيوية الخاصة بتوفر العيش الرغيد والأمن تتضاءل أمام عالم شبه مغلق على ضلاله، يشعر المؤمن فيه بالوحشة والغربة والفسق، وكما قرر بعض الفقهاء من قبل لا أمان لمسلم في دار الحرب. تتقهقر أية قيمة لمسينة وأهلها من الصقليين.

وفي خط مناظر لابن جبير، ولكنه أكثر تخصيصاً، لا يأخذ بالاعتبار بالمكوّن العقائدي إنما الثقافي بدلالته العامة، كان الطرطوشي قد وصف الجلالقة بأنهم «أهل غدر ودناءة أخلاق، لا يتنظّفون ولا يغتسلون في العام إلا مرة أو مرتين بالماء البارد، ولا يغسلون ثيابهم منذ يلبسونها إلى أن تتقطّع عليهم، ويزعمون أن الوسخ الذي يعلوها من عرقهم تنعم به أجسامهم وتصح أبدانهم. وثيابهم أضيق الثياب، وهي منفرجة يبدو من تفاريجها أكثر أبدانهم. ولهم بأس شديد، لا يرون الفرار عند اللقاء في الحرب، ويرون الموت دونه. أما البرتونيين (=أهل مقاطعة بريتاني الفرنسية) فلهم لغة تمجّها الأسماع ومناظر قبيحة وأخلاق سيئة. ولهم لصوص يقطعون على الإفرنج ويسرقونهم»[٣] .

عاش الطرطوشي في الأندلس خلال القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، ثم زار أوروبا في حدود ٩٦٥م، وأورد البكري المتوفى ٤٨٤هجري=١٠٩٤ ميلادي مقاطع من رحلته يصعب التحقق من دقتها، فالجغرافيون القدماء كانوا يتدخّلون في ترتيب النصوص التي تصل إليهم، ويكيّفونها من أجل أهدافهم، ولكنّ النص يحافظ على الثنائية التقليدية الشائعة آنذاك، وهي تجاور الوصف والحكم. وهو يعتبر شاهد عيان من الدرجة الأولى، ومن القلائل الذين توغّلوا في غرب أوروبا ووسطها، ثم شرقها، في وقت مبكّر، ويرجّح أنه كان يمخر تلك الأصقاع للتجارة، وإن كنّا لا نعلم على وجه التحديد الكيفيّة التي تعامل البكري مع رحلته، وهو يورد نبذاً من مشاهداته التي تبدو متقطّعة؛ ذلك أنّ أوصافه وأحكامه تشبه ما سيورده القزويني المتأخّر عن البلاد نفسها التي وصفها الطرطوشي ، الأمر الذي يؤكد ثبات الانطباعات. الطرطوشي يعنى بالأحكام بدل الأوصاف، فهؤلاء الجلالقة، هم أهل غدر ودناءة أخلاق، ويلحق القذارة والنجاسة بهم باعتبارهما تتعارضان مع قيم الطهارة ، فتبدأ ثنائية الوصف والحكم تتأرجح، ثم سرعان ما يتغلّب الحكم على الوصف فيما بعد.

لو أخذنا الـطريقة التي يصف بهـا الطرطوشي الجلالقـة لوجدنا أنها تـقوم على نوع الثنائية التفاضلية، التي وقفنا عليها قبل قليل مع ابن جبير، وهي ثنائية تندرج في مسـتويين خاص وعام. فـهو يضع الغدر والدناءة وسـوء الأخلاق والقذارة في كـفة مـيزان، والبسـالة الحربيـة في الكفـة الأخـرى. ومن الواضح أن الرجـحان سـيكون للعنصر الأول، وهذا تمزيق لوحـدة الصورة، وتخريب لانسـجامها العـام ، فما قيـمة البسالة إذا عُبِّر عنهـا بالغدر والدناءة !! وعند هذا الحد تتقوض قيمة تعـتبر إيجابية ، تحت ضغط قـيمـة أخرى تعـتبر سلبـية، بعـبارة أخـرى ينتقص الجلالـقة لأنهم دون الفضـائل العقلية والأخـلاقية. هذا هو المسـتوى الخاص الذي ينظـم طرف الثنائيات الضديـة في المقارنة، وبعـد ذلك يظهر المسـتوى العام، وهـو يتوارى خلف المسـتوى الأول؛ فالمـقاتلون الأشـداء هم الذين يقاتلون بلا غـدر ولا دناءة ولا سـوء أخلاق، هذا لأنهم جـعلوا من القـتال وسـيلة تتسـامى أن تكون غـدراً ودناءة. وعلى هذا يتم تمزيق صورة الآخر مرتين: مرة في تضخيم التناقضات الداخلية فيه، ومرة في مقارنته بالمنظومة الثقافية للأنا، المنظومة التي كان ينظر إليها بعين الرعاية والتبجيل. ويتحدث ابن سعيد المـغربي عن (المعمور خلف خط الاستواء إلى الجنوب) ويمكن الـتأكيد أنه يقصد بذلك الزنج أو سفالة الزنج. وبدل أن يصف فإنه يحكم، فتلك البلاد، إنما هي بلاد «العراة المهملين كـالبهائم»(٤) . ويؤكد أن ذلك معروف ومتـداول، وكان متناقلاً بين الناس. وكان ابن سـعيد قـد ورث ذلك عن غيره، لـكنه فيمـا يخص المشاهدات العيانيـة ينقل عن ابن فاطمة الذي يعتـبر المصدر الرئيس له، وكل مايـلفت الاهتمام هنا هو التأكيد على وجود جبل القمر، ثم منابع نهر النيل المتوزعة في أجزاء إفريقيا، وكل الأنهار التي تجري في وسط إفريقيا كان يطلق عليها النيل.

ابن فـاطمة الذي يعـتبـر مصـدراً أساسـياً من مـصادر ابن سـعيـد لا تتوفّـر عنه معلومـات محققّـة، وهو يتردّد في كتـاب ابن سعيد فـي كل ما يخص تلك المناطق، ويمكن استخلاص مـسار رحلاته في إفريقيا من خـلال كتاب الجغرافيـا لابن سعيد، ويغلب أنه تجوّل في وسط إفريقيا وغربيـها، بما في ذلك السواحل، ومعلوماته ثمينة، ويوثّق مشـاهداته، وحينما يكون واصـفاً من الدرجة الـثانية فإنـه ينسب مروياته إلى مصادر فيها شيء من العمومـية. وليس لنا القدرة على بيان الحدود الفاصلة بينه وابن سعيد، فعيوب التأليف القديم، ومنها دمج النصوص المتحدّرة من مصادر مختلفة في سياق جـديد تحول أحيانـاً دون معرفة الوثائق الأصليـة من السياقات التي يصطنـعها

الجغرافيون، وهو أمر لا تتفرّد به المصادر الخاصة بإفريقيا إنما هو ظاهرة عامة.

المصدر الأول لابن سعيد شبه مجهول، ويصعب التحقق الآن من وجود مدونة وصفية تنسب له، وعلى أية حال ليس هذا هو المهم، لكن الأمر المهم هو أن الموروث البطليموسي، والإغريقي بصورة عامة، حاضر بقوة لا تقل أهمية عن حضور ابن فاطمة، والحق فالتصورات اليونانية لعبت دوراً خطيراً في حبس الإفريقيين السود ضمن إطار خاص وضيق يرشح بالانتقاص، وهدر القيمة البشرية، والتلاعب بالأوصاف بما يظهرهم أمام النظر والمخيلة كائنات مازال اتصالها بالرتبة الحيوانية أكثر قوة من الاتصال بالرتبة الإنسانية. ولم ينج ابن سعيد من ذلك. ولم ينجح الرحّالة في زحزحة تلك الصورة، إن لم يكن معظمهم قد ارتحل في ضوئها. ويورد ابن سعيد على لسان ابن فاطمة وصفاً للمناطق الواقعة على مشارف خط الاستواء من الجانبين بالصورة الآتية: ولم أر مَنْ رأى جانبها، وإنما وصفها الكانميون وجيرانهم ممن لقيناه بالجانب الشمالي. ويحدق بها من جميع جهاتها أمم طاغية من السودان الكفرة الذين يأكلون الناس، ولا دين يذكّرهم بسكان الجانب الشمالي، ومنهم بدى. ومدينتهم تعرف بهم ومن تحتها يخرج نيل غانا. ومدينتهم حولها، ويجاورها من الجانب الغربي جابي، وهم الذي يبردون أسنانهم. وإذا مات لهم ميت، دفعوه إلى جيرانهم ، وكذلك يفعل معهم جيرانهم. وعلى جنوبي البحيرة انكرار، وعلى شرقيها كوري، الذين تنسب البحيرة إليهم. وفي شرقي مدينة بدى من الكانم المسلمين مدينة جاجة، وهي كرسي مملكة مفردة ولها مدن وبلاد، وهي الآن لسلطان الكانم. وهي موصوفة بالخصب وكثرة الخيرات وبها الطواويس والببغاء والدجاج الرقط والغنم البلق التي على قدر الحمير الصغار(٥) .

من الواضح أنّ ابن فاطمة يتحدّث عن بعض الممالك التي تقع في الوسط الغربي لإفريقيا، لكن صدى أخبار الزنج تصل إليها باعتبارهم عراة وثنيين كالبهائم، ومن أكلة لحوم البشر، وهي صورة شديدة الشبه بالصورة التي يقدمها هيغل عنهم باعتبار أن أكل لحوم البشر «يتفق تماما مع المبادئ العامة للجنس الإفريقي. فاللحم البشري عند الزنجي الشهواني ليس إلاّ موضوعاً حسياً، إنه مجرد لحم فحسب» وسبب ذلك في رأيه أن «المشاعر الأخلاقية عند الزنوج ضعيفة للغاية أو هي معدومة إن شئنا الدقة»(٦) .

تصلح مرويات ابن فاطمة ومشاهداته، فيما يخص الإفريقيين السود، أن تكون

مثالاً لنوع التحيّز الشائع في المدونات الجغرافية والتاريخية، فخطابه يتضمن أدلة على ذلك التحيّز، فهو من جهة يؤكد على أن خط الاستواء يفصل بين كتلتين من الكائنات: كتلة أولى إلى الشمال منه، زارها ووقف على أحوالها، وهي ملحقة بدار الإسلام، ولم يهتم بشيء فيها سوى الحيوانات، وهم الكانميون وماجاورهم، وكتلة أخرى تقع جنوبه، لم يزرها، إنما إكتفى بمرويات الكانميين عنها بوصفها مزيجاً هلامياً من الكفرة الذين يأكلون الناس. وكونهم كفرة من أكلة لحوم البشر، فهذا يعني أنهم كالوحوش الذين لم يرتقوا بعد إلى مستوى الجنس البشري، الذي من أشد ما يتميز به العزوف عن لحم أخيه في النوع إقراراً بكرامته البشرية، إلى ذلك فهم بدونيتهم تلك أقل من أن يستودعهم الله كلمته، إنهم يتخبطون في خضم فوضى النوع والجهل الوثني، وهم أبعد ما يكونون عن الانتماء إلى جنس وعقيدة. ومن جهة ثانية، وهذا ما يضمره ابن فاطمة- عبر خطاب ابن سعيد- فإن هؤلاء هم الذين يستأثرون بحكم واضح ومعلن من طرفه، فالدونية الجنسية والدينية ينبغي دائماً أن تُشهر، وإلا يجري أي نوع من التواطؤ على إخفائها وطمرها، ولهذا يأتي تأكيد ابن فاطمة قبل أي تأكيد آخر: كفرة يأكلون الناس. ولكن أين صورة الأقوام في الجانب الشمالي ؟ إليس هم الذين يتصل بهم ابن سعيد برابطة خاصة تمنحهم المكانة المميزة مقارنة بأقرانهم في الجنوب ؟ إن لاوعيه يقصيهم لمشاركتهم أولئك في كل شيء سوى الدين، الذي بالكاد عرف طريقه إلى بعضهم، ولهذا فهم همل بالنسبة له، فبهم يستبدل حيواناتهم: الطواويس والببغاء والدجاج الرقط والغنم البلق التي على قدر الحمير الصغار.

هذه الأحكام المتوارثة والمتشكّلة تصلّبت وتشابكت فأجرت تنميطاً ثابتاً لصورة الآخر ليس في أعين المسلمين لوحدهم ، إنما في أعين العالم، وهي مازالت فاعلة، وتحتاج إلى نقد معمّق يعيد الاعتبار للقيمة الإنسانية الكامنة في كل نفس بشرية. والواقع فإن تباين المنظومات الأخلاقية والعقائدية والثقافية بين السود والأمم الأخرى تدخل مباشرة في صوغ الصورة المشوّهة للإفريقيين السود، ومادامت الصور تنبثق عن تلك المنظومات، فلا يمكن تغييرها إلا بنقد المنظومات نفسها. ولم يكن ابن فاطمة ولا ابن سعيد بمنجىً من ذلك.

تكشف هذه المعطيات عن طبيعة الصورة المركبة للآخر في المخيال الإسلامي الذي انتخبنا نماذج منه، وكما اتضح فالانتقاص يمتد ليشمل الطبيعة الإنسانية،

والمنظومة العـقائدية، والسلوكية، وهو أمـر قارٌ في المرويات الإسلاميـة التي ظهرت خلال القرون الوسـطى، وقامت بتمثيل الآخـر طبقاً لشروطهـا الثقافيـة، وتحتاج هذه المتون الكبـيرة إلى تحليل ونقد يمـتص منها شحنة الغلواء التي تتـمركز فـيها، لتـتسع مجالات التواصل الإنساني بين الشعوب والعقائد والثقافات.

الهوامش

(١) إدوارد سعيد، الاختلاق، الذاكرة، المكان، ترجمة رشاد عبد القادر، مجلة الآداب الأجنبية، ع١٠٤ خريف٢٠٠٠ ص ١٨-١٩.

(٢) ابن جبير، رحلة ابن جبير، بيروت:دار صادر ، ص ٢٢٦.

(٣) البكري، المسالك والممالك، نقلاً عن عبد الرحمن الحجي، جغرافية الأندلس وأوروبا، بيروت: دار الإرشاد، ١٩٦٨، ص ٨٠-٨١.

(٤) ابن سعيد المغربي، كتاب الجغرافيا، تحقيق إسماعيل المغربي، بيروت:المكتب التجاري للطباعة والنشر، ٧٩

(٥) م. ن. ص ٩٤.

(٦) هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ:العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: دار الثقافة، ١٩٨، ص ١٧٨.



ظاهرة القراءة المعاصرة للقرآن وأيديولوجيا الحداثة

عبد الرحمن الحاج ◆

بقيت إشكاليـة العلاقة بين الإسلام والحداثة رهينة جـدل لا ينتهي منذ بدأت في القرن الماضي، ولا يختلف أحدٌ في أن «المعاصـرة» هي موقف إيجابي تجـاه الحداثة ـ بكل مـا تعنيـه من فلسفـات وعلوم ومناهج وأدوات بحث، بل وواقـع يبسط نفـوذه على حـياة العـالم ـ بغض النظر عن حـدود هذا الموقف[1]، وإذا حاولنا الـبحث في الدراسات التي اشتـغلت على القرآن الكريم تحت مظلّة المعاصـرة، فإننا سنقف على مرحلتين متمايزتين مرّت بهما تلك الدراسات:

المرحلة الأولى:

وهي التي بدأت مع الشيخ مـحمد عـبده، حيث شـهدنا ممارسة فعلـية للتفسـير والتأويل مستفيدةً من معطيات العصـر، وكان محمد عبده قد نعى على العلماء عدم الاستفادة من العلوم الغـربية الحديثة[2]، وعندما شـرع في تفسيره تأوّل القـرآن طبقاً لتلك العلوم، والنظريات العلمية، مما جعل الداروينية[3] مقولة قرآنية، كما هو الحال تماماً مع اللاماركية، التي تعتبر ـ حسب عبده ـ من سنن الله في هذا الكون!، ثم تأوّل

◆ كاتب وباحث من الجمهورية العربية السورية.

المعجزات تأويلاً وضعيا[٤]. كما سنجد امتـداد ذلك لاحقاً مع طنطاوي جوهري في تفسيره «الجواهر»[٥]، وهو تفسير يبرهن فـيه على أن كل العلوم في الغرب موجودة في القرآن!، وأن القـرآن قد سبق إليها!، لـيطمئننا بذلك «إلى أننا سبقنا عـصرنا إلى كل ما يتطـاول به الغرب علينا من علوم حـديثة»[٦]. ثم مع أبو زيد الدمنهـوري في كتابه «الهداية والعرفان في تفسير القرآن بالقرآن»[٧]، والذي خلصَ فيه إلى استنطاق القرآن بما يتـلاءم مع أفكار العالم المعـاصر، في المرأة والحـدود، و.. إلخ، إلى أن جاء المصطلح مـعبّراً في عـنوان «التفسـير العـصري» مع مـصطفى محـمود[٨] في بداية السبعينات.

تتميّز هذه المرحلة ـ التي امتدّت إلى أواخر السبعينيَّات ـ بعدّة خصائص:

- فهي لـم تخرج عن مناهج التـفسـير التقـليدية، ولهـذا لم تتجاوز الـتأويلات «الإجرائية» التي تناولت بعض الآيات بمـا يتلاءم مع مقولات العصر الشـائعة، حتى لو خرقت تلك التـأويلات الأطر المنهجية التقـليدية في التفسيـر. بل إننا نجد في هذه المرحلة كـيف وصل التفسيـر إلى «مجرّد» تـأمّلات[٩] تتـسم بالبسـاطة والسذاجـة أحياناً.

- والاجتـزاء يبدو ظاهرةً واضحـةً، حيث لا يتم التأويل «المعـاصر» إلاّ في تلك الآيات المتعلقـة بالإشكالات الفكرية المعاصرة، أو تلك التي يـشتبه بهـا في استنطاق الاكتشافات الحديثة!

ونظراً لاحتـكام التفسـير/ التـأويل ـ في هذه المرحلة ـ إلى المناهج التقـليدية في التفسير، فقـد ظلَّ مصطلح التفسير مهيمناً كاسم لهذه العـملية التأويلية، ولارتباطها بالعصر كان مـن الطبيعي أن يبرز مصطلح «التفـسير العصري» أو «المعاصـر» تعبيراً عنها.

المرحلة الثانية:

ويحيلنا إلـيها مـصطلح «القراءة»[١٠] نفسـه؛ الذي يشير إلى مـصادر منهجـيّة معاصرة هي مناهج النقد الأدبي واللسانيـات الحديثة، فنحن هنا إذن أمام استخدام لـ «مناهج» و«أدوات» جـديدة في دراسـة القـرآن، نسـتطيع أنْ نقـدّر بدايتـه في نهـاية السبـعينيّـات وبداية الثمـانينيات حيـث كانت المـناهج الأدبية واللسـانية قـد أخذت

حضـورها إلى جانب الدراسـات الأخرى ـ في العـالم العربي، وبدأت تتسرّب إلى كل شيء، فكان لنا أن نرى عام (١٩٧٩م) «الـعالمية الإسلامـية الثانيـة» لأبي القاسم حاج حمد، والتي اعتمد فيهـا على مزيج من المقولات اللسانية والفلسفية، ربما لأوّل مرّة[١١]، وفي الثـمانينيّـات ظهرت مـحاولة أركون فـي «قراءة» التراث الإسـلامي، وتأويل النص الديني[١٢]، ويعتبر أركون أكثـر مَن توسَّع في استخدام المناهج الحديثة وخصوصـاً اللسانية، وحسن حنفي الـذي حاول أن يؤسِّس لتفسيـر معاصر اعـتماداً على مـعطيات العـصر المنهـجيـة، ثم محـمد شـحرور في «الكتـاب والقـرآن: قراءة معاصرة»[١٣] الذي اعتمـد فيه على خليط من البنيـوية والتاريخية، ونصـر حامد أبو زيد الذي طرح في «مـفهوم النّـص» منهجه الـقائم على التـأوّلية (hermeneutic) من خلال نقد تراث علوم القرآن... وغيرهم.

تتـميّـز القـراءة المعـاصرة، وهي المرحلة الـثانيـة في الدراسـة المعـاصرة للقـرآن بالخصائص التالية:

– مـارست «قطيعـة» جذرية في مناهج الـتأويل مع التـراث، في حين تواصلت مناهج «التـفسيـر العصـري» معه، إلـى حدّ التطابق، وهي «نقلة» سـمحت بتـجاوز عقبات المنهج التقليدي أمام التأويلات المتعسِّفة.

– سمـحت بتأويل لـ «كـامل النص»، من خلال نماذج قابلة لـلتكرار، أو ممارسة شاملـة (محمـد شحـرور)، في الوقت الذي كان فـيه التـفسيـر العصـري يتعـثّر في ترقيـعاته، فليس هنا اجتـزاء أو تأملات، بقدر مـا هي ممارسة وبحث معـرفي يتوسل بجهود ذهنية كبيرة ومنظَّمة.

وإذا كان من ضـرورات «الظاهرة» التكرار، والوضوح، فإننـا نستطيع أن نصف «القراءة المعاصرة» بـ«الظاهرة»، خصوصاً منذ عـقد التسعينات، حيث ساهم في هذا التحول الصَّـخَبُ الذي تَمخضّ عن صدور كتاب شحـرور «الكتاب والقرآن» تحت العنوان الفـرعي: «قراءة معـاصرة»، هذا الصَّـخب الذي لم ينته بعـد، والذي يعكس «استفزازاً» حقيقياً لمنظومة العقل المسلم المعهودة.

النظريّة: النصّ والدلالة / السلفيّة والمعاصرة!

القرآن بوصفه «نصاً» وإن كان لا يتـجاوز الحدود اللغوية، إلاّ أن مصدره الإلهي

يجعل تلك اللغة لا تتجاوز وصفها «حاملاً» فكرياً، ولا تتعداه إلى السجن الثقافي[١٤] ولكن النصّ بوصفه «منجزاً لغوياً»، ونظاماً دلالياً، جهازٌ معقدٌ لإنتاج المعنى، يتضمَّن مستويين للدلالة: «مستوى أولي: هو المستوى النظامي للدلالة، بمعنى أن الدلالة تتشكّل فيه طبقاً لقوانين التركيب (النحوي، المعجمي، الصرفي،...)، وهنا الدلالة (...) تنمو خطيّاً، وليس [هناك] (...) قراءة/ تأويل بالمعنى الحقيقي.

والمستوى الثاني: هو مستوى الدلالة «غير النظامي»، هنا لا يمكن النظر إلى النّص على أنه رصفٌ للكلمات، وتركيب للجمل فحسب، ولكن يُنظر إليه على أنه فضاء متعدد الأبعاد، حيث المعنى الكلي للجملة لا يساوي مجموع مفرداتها، والمعنى الكلي للنص لا يساوي مجموع جمله، وعلى هذا المستوى تكون القراءة والتأويل. وإن وجود المستوى الأول يجعلنا لا نفهم الكلام كما يحلو لنا، وإن لم يكن في الوقت نفسه كما يريده المؤلف.. هو مستوى يحكم القارئ والنَّاص معاً، فهو ليس فردياً بقدر ما هو جماعي»[١٥] وهكذا يصبح تأويل/ قراءة النّص اجتهاداً يتساوى فيه الجميع.

إذا كان هذا شأن «المساحة» التي يتم فيها التأويل، والتي تستلزم القدرة العقلية الاجتهادية أكثر من أي شيء آخر، فإلى أي حدّ يمتلك «السلف» سلطةً مرجعية للخطاب التفسيري المحاك عن النّص؟

إن إعطاء السلف «سلطة» تأويلية ترجح على سلطتنا، بحيث يتحول السلف إلى مرجعية يقوم على مقولات عدة أبرزها المعرفة باللغة، وبأساليب التعبير والبيان بها. ولكن هذه المقولات نفسها تنشَأ عن مسلَّمة أن اللغة مطابقة للنّص.. واللغة مجموعة ألفاظ، وأساليب تعبير ثابتة تتوسل بها. والنص بما أنه لغة فهو كذلك مجموعة ألفاظ... إنها في الواقع رؤية ساذجة للنص تفتقد تصور النّص كجهاز دلالي، فعملية التأويل هي عملية «فوق لغوية»، وإن كانت تستند إلى اللغة، والمفردات المعجمية ليست إلاّ أرضية ابتدائية تتحدد بها فضاءَات الدلالة النصّية، وحينئذ «أهل اللغة وغيرهم في معرفة ذلك سواء، وإنما يختصّ أهل اللغة بمعرفة الأسماء والألفاظ الموضوعة لمسميّاتها، بأن يقولوا إن العرب سمّت كذا بكذا، فأما المعاني ودلالات الكلام فليس يختصّ بها أهل اللغة دون غيرهم»[١٦]، هذا فضلاً عن أن اللغة ـ بهذا المعنى ـ أصبحت في متناول الجميع من الخلف، بعد أن تراكمت الجهود المدونة في جمع الألفاظ وتحليلها، وتعقيد اللغة والكشف عن أنظمتها

المتعددة التي تقوم بها. فالسلف بعد ذلك لم يعد يمتلك تلك المرجعية التأويلية، بل إن القول بهذه السلطة والإقرار بها يوقف النص عن إنتاج دلالته في كل عصر، ويقطع امتداده في الزمن الصالح ثقافة تاريخية راحلة.

مقومات المشروعية:

مع تراكم البحث في دلالة النّص القرآني، أخذ علماء الإسلام في تأسيس قواعد لتناول النّص وقراءته/ تأويله. فقد كان علم أصول الفقه قد درس «الخطاب» كنّص، وجمل، ومفردات. فتناول بذلك المستويات الثلاثة لبناء «الخطاب» القرآني، وهو العلم الوحيد في العلوم الإسلامية الذي تجاوز الجملة لتقعيد الدراسة في النّص القرآني بشكل منهجي، بل إنه كان واعياً تماماً لمفهوم النّص إلى الدرجة الكافية(١٧) لتتعامل معه. فالمهمة التي نذر أصول الفقه نفسه لها منذ البداية هي النّص، وليس تقعيد اللغة؛ التي تعتبر بالنسبة له مقدِّمات ضرورية(١٨).

وعندما تقدم البحث فيه، تكشّف عن مناهج متعددة (اعتزالية، حنفية، شافعية، ....)، ولكن، رغم ثراء علم الأصول في دراسة النّص القرآني، إلاّ أن تلك المناهج الأصولية بقيت معزولة بشكل أو بآخر عن ممارسة التفسير والتأويل، أو لم تستنفد تلك الآلة الأصولية، لأنه كان ينظر دائماً إلى أصول الفقه كوسيط بين الأحكام العملية وحدها والنص الشرعي، فمهمتّه كانت ترى دوماً في بحث الأحكام العملية (كما يوحي بذلك اسمه)، وكانت نزعته المذهبية تدعم آفة العمل الفقهي «الاجتزائي» كآلية تلتقي مع المنهجية التقليدية في التفسير.

وإذا كان التفسير يقوم على مسافة لغوية بين خطابين: الخطاب القرآني، وخطاب التفسير نفسه، فإنه لمن المحال أن يتّم اختصّار هذه المسافة إلى درجة يمكن فيها للتطابق أن يأخذ سبيله إليها (١٩)، لأن خطاب التفسير ناتج ثقافيّ لا محالة، قائم على النسبي والممكن، وحاصلٌ في الأفهام على مقدار اختلافها وتفاوتها، فهو رهن بشروطنا التاريخية والزمنية، وبظروف ذاتية وإنسانية بحتة. وإذا كان التفسير كـ «خطاب» منتجاً ثقافيّاً تاريخيّاً، فأدواته بالضرورة منتج مثله (ثقافي وتاريخي).. أي أنه ممكن التجاوز، فتلك الأدوات والمناهج ليست «فوق تاريخية» ..إنها نسبيّة كنسبيتنا نحن منتجي الخطاب ذاته.

يصبح أصول الفقه ـ بناءً على ذلك ـ كغيره من الأدوات ومناهج البحث التي ولدت مشروطة بتاريخها، وإن لم يعْنِ ذلك أنها لم تعد تحمل أي صلاحية للقيام بالدور التأويلي، بل أنه ليس ثمّة ما يلَزمنا بالوقوف عندها، أي أنّ ثمّة فسحة لإمكانية التجاوز والإضافة، بل والاستبدال الكلي.

من هنا تأخذ «القراءة» المعاصرة مشروعيتها، حيث حركة (الفهم/ التأويل/ القراءة) تستند إلى نسيج معرفي يحاول التكييف بين استرداف المنهج، وخصوصية الثقافة من جهة، وبين حداثة القراءة وتراثية المقروء من جهة ثانية، كما تحاول هذه الحركة التأويلية على مستوى آخر أن تقيم جسراً بين وعي المطلق ووعي التاريخ[٢٠].

إنه لمن العسير إثبات وَقف «الاجتهاد» في إنشاء مناهج البحث وأدوات استكشاف وتحليل المعنى في النّص القرآني وغيره، وبالتالي فإن من لوازم ذلك وجود إمكانية قيام مناهج جديدة[٢١].

وهكذا يمكن القول إن القراءة المعاصرة تمتلك نظرية لها مشروعيتها، تلك النظرية التي تعتمد على مبدأ الاستفادة من «منجزات» الدراسات اللسانية الحديثة ومناهج النقد الأدبي المعاصرة، باعتبارها نتاج العصر الراهن أي الوليد الشرعي لهذا التاريخ المعاصر، (بغض النظر عن مدى سلامة هذا الوليد وصحته)، وإن كان السؤال ما زال يلحّ عن مدى سبق وتجاوز تلك المناهج والأدوات لمثيلاتها التراثية؟!

يبقى أن أحد عيوب القراءة المعاصرة تجاهلها «للنزعة الوضعية» التي ألحَّ عليها أصحاب تلك المناهج أنفسهم[٢٢]، تلك النزعة التي تناقض بشكل صارخ خصائص النّص القرآني، وتصطدم مع البعد الأهم وهو المصدرية الإلهية بكل ما يعني ذلك من تحرر واستقلال عن ثقافة تاريخية ما. وإمكان إطلاقية أحكام النّص واعتبارها فوق تاريخية[٢٣].

والعيب الثاني الذي تسقط فيه أكثر تلك القراءات المعاصرة، تعاملها مع تلك المناهج والأدوات وكأنها كلها حقائق ثابتة وليست ـ كما هو الحال ـ نظريات لم تستقر، ولن تستقر كونها لا تحتمل القطع. إن الحقيقة التي ينبغي أن لا يُغفل عنها أن استنفادنا لإمكانات النص القرآني دلالياً غير ممكن، بحيث إننا حين نظن ذلك نكون قد استنفدنا أدواتنا، واستهلكنا مناهجنا ذاتها وليس النص!. ذلك لأن النص القرآني نزل ليكون «عالمياً» خاتماً، فلابدّ أن لا يتوقف عن إنتاج الدلالة في كل زمان ومكان.

القراءة المعاصرة:

كانت المناهج التراثية في التفسير تحول دوماً دون إقامة تأويل إيديولوجي، يستغرق كامل النص القرآني، مما جعل التأويلات الأيديولوجية التي مورست عليه تبدو نشازاً وترقيعاً فاقعاً، بحيث قلّما تحرر هذه الأيديولوجيا دون تعسُّف في التأويل، وتحميل النّص ما لا يحتمل. وهذا ما عزز الطريقة التجزيئيّة التي أشرنا إليها في البداية.

ولكن مع القراءة المعاصرة التي استبدلت المناهج نشهد للمرة الأولى تأويلاً إيديولوجياً لكامل القرآن، فيه كثير من التماسك ومسحة المنطقية !بحيث أمكن إقامة «توليف» شامل للنص، أتاح فرصة لبعض لكي يحوّل نصوص القرآن وكأنها «حواشٍ ماركسيّة» !ينفي من خلالها اللهَ ذاتهَ!.. إن قراءة شحرو المعروفة نموذج صارخ لذلك؛ بحيث إن هذه القراءة حاولت مخاتلة النّص القرآني وخداعه أحياناً من موقف مضاد له، أو معاد له، لاستنطاقه بإيديولوجيتها!.

وبوصول القراءة إلى هذا التطوّر والمقدرة، استبّدت المخاوف في أوساط الدارسين الإسلاميين على ما آل إليه التأويل مع هذا العبث الفاضح بدلالات النص القرآني، والخوف من كل تأويل «معاصر» خصوصاً عندما أصبحت تلك الممارسات الإيديولوجية التأويلية مقرونة باسم «القراءة المعاصرة».

لقد تسبب ذلك في تزايد الشك بالغرب؛ كونه مصدر تلك المناهج والأدوات وحتى الأيديولوجيات! وفي تشكيك البعض في قيمة تلك الأدوات والمناهج الحديثة جملة وتفصيلاً[٢٤]. فما هؤلاء جميعهم من السذاجة والبساطة بحيث تمرر عليهم تلك التوليفات الغارقة في وحل الأيديولوجيا، ولكنهم وهم بعيدون عن تلك المناهج والأدوات (بحكم القطيعة الناشئة بينهم وبين الغرب) لم يكن من سبيل إلى مواجهة تلك القراءات سوى باتهامها وفضحها[٢٥].

ومن الضروري التمييز بين «القراءة المعاصرة» كنظرية، وبين «القراءة المعاصرة» كتطبيقات قائمة ومنجزة حتى الآن، فثمّ مسافة تفصل بينهما؛ بحيث يمكن اعتبار تلك التطبيقات محاولات فيها الكثير من الخيبة. وإذا كان لنا أن نذكر فضل تلك القراءات، فإننا نذكر نجاحها في التنبيه إلى قيمة المناهج الحديثة، وقدرتها العالية على ممارسة التأويل، وإن كان ما تمّ ممارسته عملياً من تلك المناهج والأدوات حداً ضئيلاً

في الغالب؛ لا يتجاوز بعض المبادئ الأولية فيـها (كالبنية، أو الدراسة التزامنية، ....) وهي مبادئ اللسانيـات البنيويّة، أو بعض مقولات التأوّلية الحـديثة، وبعض مقولات الأسلوبية.

وفي المقابل نذكر أن الطريقة «الأيديولوجـية» التي وظّفت لها تلك المناهج تحت مظلّة المعاصرة و«التجديد» كانت سبباً في تصعيد التوجس من أي محاولة جديدة في التأويل أو المراجعـة النقدية، وهو أمرٌ يضاف إلى المساوئ العـديدة التي أفرزتها تلك القراءات.

غيـر أن بعض الباحثين لم يقـعوا فيـما وقع فيـه غيرهم من اتهـام للمناهج التي اسْتُـخدمت في تطبيقـات «القراءة المعاصـرة» فقد كان وعـيهم لطبيـعة تلك المناهج، والطريقة التي استُغلت بها عميقاً، مما دفعـهم للإصرار على التعامل معها والاستفادة منها دون توجّس[٢٦].

إشكاليّة المنهج:

تتـميّـز مناهج النقـد الأدبي الحديثـة وأدوات البحث الألسنـية ونظرياتهـا بتنوع وتعدد واسعين، وداخل كلّ منهج هناك مدارس واتجـاهات.. وعندما تمت محاولات «القراءة المـعاصرة» للـقرآن الكريم من خـلال تلك المناهج لابدّ أنها اصطدمت بـهذا التنوع و التعدد، فكيف إذن مارست حضورها من خلال هذا الواقع؟

من الطبـيعي والحـال هذه أن تكون طريقة التـعامل مع تلك المناهـج «انتقائـية»، ولكن هذه الانتقائية قلّما تقوم على معطى مـعرفي، أي قلّما يفرضها البحث المعرفي نفسـه، فقـد قام «مـعيار» هذه الانتـقائيـة طبقـاً للأيديولوجيـا التي يحملهـا القارئ! فمعـضلة الأيديولوجيا تفرض نفسـها دوماً في القراءة المعاصرة، هي مـبدأ وغاية في الوقت نفسه، هي خلفـية مستترة وهدف واضح، فقـد اختارت منهجها تبـعاً لقدرتها على «تبريرها»، واستنطاق النّص بها. وهكذا عندما مورست «القراءة المعاصرة» كان الهدف هو البحـث عن شرعية أيديولوجيـتها، وأفكار مسـبقة مرافقـة لها، ولم يكن الهمُّ هو البحث عن موقف تأويلي أكثر قرباً من الصواب قط!.

إذا تجاوزنا قضية الانتقائية تلك، فسـيوقفنا ما أشرنا إليه قبل قليل من الإشكالية الحقـيقيّـة التي تتمثل في اسـتخدام مناهـج وأدوات بحث أُنشئت وصيـغت لدراسة

وبحث النّص البشري الإنساني ـ بمعنى أنها مفـعمة بالوضعية ـ من أجل دراسة نصّ «إلهي» المصدر، مفارق للوضعية البشرية؟

إن أية قراءة تتجاوز هذه الإشكالية دون حلول، ستقوم ـ بشكل أو بآخر ـ بأنسنة الله (سبـحانه)! وإن تحييـد تلك المناهج والأدواتً عن جرعتـها «الوضعيـة» أمرٌ في غاية الصعوبة؛ ولكنه ممكن. ولا يمكن بحـال الاستفادة من تلك المناهج دون ملاحظة هذه الإشكالية ووعـيهـا. فالشرط الأسـاسيً للقراءة بتلك الأدوات والمناهج لتـحقق مشروعـيتها هو مـراعاة خصائص النّـص القرآني، أي تطويع تلك المناهج والأدوات لخصائصه كنّص ديني إلهي المصدر[٢٧].

التراث والمعاصرة/ النّص والمعاصرة

هل تقتـضي «المعاصـرة» قطيعـةً جذرية مع مناهج البـحث التراثيـة وتراكمـاتها المعرفـية حول النّص؟ لا شك أن القراءة المعـاصرة نحت هذا المنحى، متـجاهلةً تلك الجهود، وعـندما نحاول استكشـاف خلفيات هذه القطيعـة فإننا سنعثر علـى أسباب عديدة، أدت بمـجموعـها إلى الجـهل بالتراث وانقطاع الـصلة به مسـبقاً، مما يجـعله عسيراً على البحث، فضلاً عن ارتباطه «جملةً» بمفاهيم بسيطة ولا معقولة عن النّص.

في وقت يعـكس فيــه هذا الموقف ـ في المقـــابل ـ عـجــز القـارئ عـن تناوله والتواصل معه، عجـزاً ارتبط في كثير من الأحيان مع أيديولوجيّتـه المنبتة عن التراث أصلاً.

إننا نستـطيع أن نعزو ذلك (القطيـعة الجذرية مع التـراث) إلى شيء أكثـر تأثيراً برأينا، وهو «الرغبة المحمومة» في المعاصرة والأخذ بالجديد[٢٨].

المناهج التـراثيـة في المحصـلة جهـود بنيت من داخل لغـة النص، وعلى ضـوء معايشته، وعلى وعي حـقيقي لمفهوم «النص» .وتتضمن الكثيـر مما لم يتم استنفاده أو الاستـفادة منه. ولا شك أن تجـاهل أو تجاوز ذلك الإرث الأصـولي الضخم خـسارة جسيمة في حق مناهج البحث والتـأويل المعاصرة في قراءة النّص القرآني، ولن نبالغ إذا قلنا إن بعض المقـولات الأصـوليـة متـجـاوزة في جوانب عـديدة لمقـولات تلك المناهج الأدبية واللسـانية الحديثة، كمـا هي في الوقت نفسه قاصـرة عنها في جوانب كثـيرة أيضـاً. ومع ذلك تبقى تـلك المناهج قادرة على إنتـاج «قراءة مـشروعـة» بحدّ

ذاتها؛ إذا تُجنّبت صيغتها الوضعية.

النّص القرآني بوصفه «نّصاً دينيّاً»، لابُدَّ أن ينتج دلالته باستمرار، فهو «لا يَخلَق من كـثـرة التـرداد»، وبوصـفه نصّـاً لرسـالة خـاتمة (أبدية) لابُدَّ أن يكـون معـاصـراً باستـمرار، بحيث يصبح على الدوام «مـجاوزاً للتاريخ، وأمام الظروف الإنسـانية لا خلفـها»[٢٩] وإن البحث عـن «تجديد» لمنهج دراسـة النص القرآني ضـرورة، ليست لعدم كـفاية الخطاب التـفسـيري فـحسب، بل لفـتح آفاق معنـاه، وتفجيـر إمكاناته، فالنَّص القرآني يتجاوز دوماً المنهج بقدر مما يفتح للمنهج آفاقاً لقراءته.

الهوامش:

(١) كان سؤال الحداثة مستحوذاً على عقول المجتمعات «غير الغربية» دائماً منذ ما سمي بـ«صدمة الحداثة» التي بدأت باللقاء بالغرب، وتبعاً للإجابة التي قدّموها كانت هناك ثلاثة تيارات تبرز باستمرار: التيار المتشبّث بالتراث، والتيار المتغرّب، والتيار الإصلاحي.

(٢) مقال للشيخ محمد عبده بعنوان: العلوم الحديثة والعالم الإسلامي، منشور في مجلة الأهرام بدءاً من العدد (٣٦) (نقلاً عن: عاطف العراقي، الشيخ محمد عبده: مفكراً عربياً ورائداً للإصلاح الديني والاجتماعي (بحوث ودراسات عن حياته وأفكاره، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ١٩٩٥م، ص٣٨٩-٣٩٥).

(٣) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، تحقيق محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢م، ج٦، ص١٥٣، (نقلاً عن أبو عاذرة عطية سليمان، مشكلتا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث: عند كل من محمد عبده ومحمد إقبال (دراسة مقارنة)، بيروت، دار الحداثة، ط١، ١٩٨٥م، ص٦٩-٧٠).

(٤) المصدر نفسه، ص٧٠.

(٥) طبع في القاهرة عام ١٩٢٣م.

(٦) بنت الشاطئ، عائشة عبدالرحمن. القرآن والتفسير العصري: هذا بلاغ للناس، القاهرة، دائرة المعارف، ط١، ١٩٧٠م، (سلسلة اقرأ/ ٣٣٥)، ص٣٨-٣٩. وأشارت إلى أنه ولد في ظروف صعود العلمانية عقب ثورة عرابي، وأنه جاء ردّ فعل «ليريحنا من مهانة الإحساس الباهظ بالتخلف».

(٧) طبع في القاهرة عام ١٩٥٦م، ثم منع من التداول بقرار من لجنة الأزهر (انظر الذهبي، حسين. التفسير والمفسّرون، القاهرة، ط ، ١٩، ج٤، ص) وقد صنّفه الذهبي تحت «لون التفسير الإلحادي».!

(٨) ظهر المصطلح لأول مرّة مع مصطفى محمود عام ١٩٧٠م، في مقالات مجلّة «صباح الخير» المصرية، ثم جمعها في كتاب تحت عنوان: «القرآن: محاولة لفهم عصري»، طبع في العام نفسه.

(٩) كما في محاولة مصطفى محمود نفسها.

(١٠) يمكن اختصار مفهوم «القراءة» على أنه «موقف من النّص»، وهو بذلك أكثر من «تأويل»، وإن كان يتضمنه. استخدم هذا المصطلح لدى الباحثين العرب بمعنى التأويل والتحليل غالباً.

(حول مفهوم «القراءة» انظر: خالد السعيداني، إشكالية القراءة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر:

محمد أركون نموذجاً. لنيل شهادة الدراسات المعمّقة، تونس، جامعة الزيتونة، ١٩٩٨م، ص).

(١١) نعتبر طرح أمين الخولي لـ«التفسير البياني» إحياءً لمنهج تراثي، أكثر منه منهجاً جديداً، كونه لا يمت إلى المناهج الحديثة بصلة كبيرة. ولذلك نعتبر تجربة حاج حمد في العالمية الثانية البداية.

(١٢) انظر حول جهد أركون في ذلك، خالد السعيداني، م.س، ص ص .

(١٣) طبع في دمشق عام ١٩٩٠م، الطبعة الأولى.

(١٤) يذهب اللسانيّان المعروفان وورف وسابير إلى أن اللغة مرتبطة بالثقافة، ولا تنفك عنها. وبذلك حين نفكر فإننا نفكر بلغة، وبالتالي فنحن محكومون بثقافة تلك اللغة، التي تصبح مع الزمن تاريخاً. كما أن التأوُّلية كمنهج لتأويل النص، قامت أساساً على مبدأ ارتباط النّص بظرفه التاريخي، لأن الوعي الإنساني مموقع في التاريخ ولا يستطيع تجاوزه. كما أن العالم فيرث يرى أن السياق جزءٌ من النّص، والتاريخُ من السياق. وقد اعتمد نصر حامد أبو زيد على هذه المقولات لإثبات تاريخيّة النّص القرآني (انظر: مفهوم النّص: دراسة في علوم القرآن، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٠م، ص٢٤-ص٢٨، والباب الأول من الكتاب يشير إلى ذلك، فعنوانه «النص في الثقافة (التشكُّل والتشكيل)» من ص٢٩-ص١١٢).

(١٥) انظر للباحث: ميتافيزيقا النّص القرآني: إشكالية النّاص والمعنى، مجلة الملتقى، العدد صفر، بيروت، الملتقى الفكري للإبداع، أيار/ مايو، ١٩٩٩م، ص٥.

(١٦) الجصّاص، أبو بكر الرازي الحنفي (ت٣٧٠هـ)، الفصول في الأصول، تحقيق: عجيل النشمي، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ط٢، ١٩٩٤م، ج١، ص٣٠٧.

(١٧) يذكر كثير من الباحثين أن استعمال كلمة «نص» في التراث الإسلامي والأصولي خصوصاً، كان محصوراً في درجات قوة الدلالة وضعفها (في القطع والظن). وفي الواقع أننا نعثر لدى الأصوليين استخداماً لمصطلح «النّص» أشهر تعريفات النَّص المعاصرة. فكان الأصوليون يفرقون بين الخطاب ويذكرون أن له أنواعاً، أما النّص فلا أنواع له، وللكلام أقسام، وللخطاب «مفهوم» أو «مسكوت عنه»، اصطلح عليه أحياناً بـ «دليل الخطاب»، و«فحوى الخطاب»، و«لحن الخطاب» .أما النّص فهو إما وصف للدلالة، أو وصف للخطاب، حيث يعرَّف النّص أحياناً بأنه «خطاب يمكن أن يعرف المراد منه».

لمراجعة هذه المصطلحات انظر على سبيل المثال: (الزركشي، بدر الدين بن بهادر الشافعي (٧٥٤-٧٩٤هـ)، تحرير: عبد الستار أبو غدّه، ومراجعة: عبد القادر العاني، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الدينيّة، ط٢، ١٩٩٢م، ج٦/ ص٦٣٦، ص٦٣٩، ص٦٧٣، ص٦٨٤، وج١/ ٤٦٣، وحول مفهوم النّص راجع ج١، ص٤٦٢).

ولكن، رغم أن الأصوليين كانوا على وعي بمفهوم النّص والخطاب والكلام، فإنّهم لم ينظّروا لتحليل النّص مجرّداً عن كونه نصّاً قـرآنياً، ولهذا يغيب مصطلح «النَّص» ويبقى مفهومه حـاضراً في تقعيد البحث الأصولي في كثير من المواطن. بل إن قـضايا الأصول أسست على التعامل مع النّص، الذي يتطابق مع استعمالاته المعاصرة.

(١٨) عيـاشي، منذر. قـراءة الذات للقرآن. مـقدمـة ترجمـة كتـاب: القرآن وعلم القـراءة، لجاك بـيرك، بيروت، داء التنوير، حلب، مركز الإنماء الحضاري، ط١، ١٩٩٦م، ص٢٢.

(١٩) تشير إلى ذلك كل كتب الأصول في مقدّماتها التمهيدية.

(٢٠) منير، وليـد. النص القرآني من الجـملة إلى العالم، القاهرة، المعـهد العالمـي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٧م، سلسلة المنهجية الإسلامية، ١٤-١٥.

(٢١) مزيك، سـامر وفا. حرية العـقل في الاجتهاد، بحث تمـهيدي لمرحلة الماجسـتير، بإشراف الدكـتور طيب الإبراهيم، بيروت، كلية الإمام الأوزاعي للدراسات الإسلامية، ١٩٩٨م، ص٣٠.

(٢٢) بارت، رولان. نقـد وحقيـقة، ترجـمة: منذر عـيّاشي، الأعمـال الكاملة/ ٣، حلب، مـركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٤م، ص١٦.

(٢٣) انظر: ميتافيزيقا النّص القرآني م. س، ص٤.

(٢٤) يقول الدكتـور البوطي ـ مثلاً ـ «كنت وما أزال أسـتهين به، وأشكُّ في قيمتـه وجدواه» «إن الدعاة إلى العلمانية، ومـحترفي الغزو الفكري من يسعى لاهثاً إلى شطب الدلالات التـي تحملها نصوص القرآن والسنّة الصحيحـة، وحشوها بدلالات ومعانٍ جديدة، باسم (اللسانيات)، وما يقـتضيه قانون (اللسانيـات)، أي إنهم يحاولون أن يجـعلوا من (اللسانيـات) هذه بديلاً عن قانون الدلالة العـربية المنبـثقة عن الاصـطلاحات التوفـيقـية في ربط المعـاني بألفاظهـا الدالة عليهـا، وبديلاً عن القـواعد التوفيقيـة الأخرى المتبعة في فقه اللغة. وأذكر أن حـواراً جرى في أحد المؤتمرات بيني وبين الدكتور محمد أركـون وهو أحد الذين يصرّون على الاستعـاضة عن قواعد فقه اللغـة، وقاموس الدلالات اللغوية، مما يسميه (الألسنية)، ومن ثم فهو يقرر ضرورة تفريغ القرآن من المعاني، التي كانت منوطةً به إلى اليوم، وملئه بعد ذلك بما توحي به قـواعد الألسنية هذه، وحسب فهمه وقناعـته، وهي نفسها الترنيمة التي يشدو بها دعاة (القراءة المعاصرة)».

وإن أعمال بعـضهم للسانيـات هو «عملُ من يحلم بأن يجعل من هذه التجـربة وسيلةً خفيَّـة للعبث بحقائق ثابتة في دين الله وكتابه عن طريق العبث بقواعد فقه اللغة».

(انظر: مـقدمـتـه لكتاب: نبـيل خـياط، وإذ أعـيد قـراءة الجـهاد، دمـشق، دار الفكر، ط١، ١٩٩٧م، ص١٢-١٣).

(٢٥) كانت هذه هي مجموعة ردود الفعل التي قوبلت بها القراءات المعاصرة، والملفت للنظر أن المتخصصّين في الدراسات القرآنية والأصولية قلّما كتبوا ردّاً عليها.

(٢٦) انظر في هذا المجال تجربة وليد منير في كتابه «النص القرآني: من الجملة إلى العالم»، م. س. ومنذر عياشي الذي قدّم مقاربة لسانية لـلنص القرآني في كتابه اللسانيات والدلالة «الكلمة»)طبع: حلب، مركز الإنماء الحضاري، ط١، ١٩٩٦م، ص٩٢). وهو مهتمٌّ الآن بإنجاز دراسة لسانية في القرآن بعنوان: جنون اللغة في قراءة القرآن (أعلن عنها في بعض كتبه). ونبيل خيّاط، الذي أعلن عن مشروع لدراسة مصطلحات القرآن، دراسة لسانية في مجالس جودت سعيد، حيث قدّم نماذج منها خصوصاً عام ١٩٩٧م. ومارس شيئاً من ذلك في كتابه «وإذ أعيد قراءة الجهاد»، م. س، ص٢١-٣٣.

(٢٧) يرى الدكتور العلواني أن أزمة التعامل مع الكتب التي أنزلت على الرسل، ليست في رفضها، ولكن «في تعامل من أنزلت عليهم معها تعاملاً بشرياً، محكوماً بما تعارفوا عليه فيما بينهم من مألوف لسانهم، وأنه ليس شيئاً سوى ذلك، وتجاهلهم للفرق الكبير بين اللغة حين يستعملها الإنسان للتعبير عن مكنوناته، واللغة حين يستعملها خالقه ليضمّنها نوره وهدايته».

(انظر: العلواني، طه جابر. تقديم كتاب: النص القرآني: من الجملة إلى العالم، م. س، ص١١. وحول أثر تلك الخصائص النص القرآني: إشكالية النّاص والمعنى، م. س).

(٢٨) نلحظ هذا جلياً عند أركون في مجموع جهوده.

(٢٩) عياشي، اللسانيات والدلالة، م. س، ص١٣.



الثقافة والحياة العربيّة المعاصرة

غسّان عبدالخالق ◆

[توزّع الثقافات في العالم يعكس توزّع القوة. التجارة قد تتبع العلم وقد لا تتبعه لكن الثقافة تتبع القوة دائماً. وعبر التاريخ كان توسّع حضارة ما يحدث دائماً إبان ازدهار ثقافتها، وكان يتضمن دائماً استخدام تلك القوة لنشر قيمها ومؤسساتها وممارستها والوصول بها إلى مجتمعات أخرى].

صموئيل هنتنجتون

صدام الحضارات، الفصل الرابع : (اضمحلال الغرب : القوة والثقافة والعودة إلى القومية).

الثقافة والحياة العربيّة المعاصرة بأيّ معنى ؟

سوف أختصر كثيراً من الوقت والجهد اللذين يصرفان عادة لاستعراض عشرات التعريفات لمفهوم الثقافة، عبر ما يمكن أن أسميه محاولة التموضع في المنظورات الواقعية التي استقر عليها المفهوم، على الصعيد العربي أو على الصعيد

◆ استاذ مساعد، جامعة فيلادلفيا – الأردن .

المعرفي الإنساني، أو على صعيد شبكة الصراعات العالمية الراهنة.

إن هذا الاعتناء بالتموضع في هذا المنظور أو ذاك لا يعني أنني بالضرورة مقتنع تمام الاقتناع بجوهره، قدر ما يعني أنني أحاول - وأرجو أن لا يكف الآخرون عن هذه المحاولة - المحافظة على معاينة الواقع العربي بمعياره القومي التاريخي إلى جانب المعيار المعرفي الإنساني غير الملزم أو المعيار السياسي العالمي الملزم على صعيد ضرورة الارتقاء إلى مستوى التحديات التي يفرضها والاستحقاقات التي يتطلبها وغير الملزم على صعيد ضرورة الأخذ بمضمونه غير الإنساني.

وعليه فإن مفهوم الثقافة في الوطن العربي، وبالمعيار الواقعي السائد وليس بالمعيار المثالي المأمول ما زال يتمحور حول الأدب أولاً والفن ثانياً والفكر المحض ثالثاً. ورغم أن الاستقراء التاريخي العام لمجمل التفكير العربي في الثقافة قديماً وحديثاً يمكن أن يحيل إلى معيار أوسع يكاد يشمل الاقتصاد والسياسة والعلوم والاجتماع وأنماط التفكير والسلوك والشعور والعمران البشري بعامة، إلا أن ما استقر عليه (العرف الثقافي) على أرض الواقع يكاد ينحصر في المفردات الثلاث المشار إليها آنفاً.

أما مفهوم الثقافة على الصعيد المعرفي الإنساني، وبالمعيار الإجرائي السائد الآن في كثير من دوائر البحث والتنظير فيكاد يتمحور حول (المنهج الأنثروبولوجي) المعاين للثقافة بما هي (أسلوب حياة) غير ملزم للآخرين على الصعيد المادي أو المعنوي.

على أن مفهوم الثقافة على صعيد شبكة الصراعات السياسية العالمية، ومع أنه يتمحور حول (المنهج الأنثروبولوجي) المعاين للثقافة بما هي(أسلوب حياة) للجماعة على الصعيد المادي أو المعنوي، إلا أنه يتجه إلى التفكير بكيفية الدفاع عنه وكيفية إلزام الآخرين به في ضوء المقولة الداروينية : المستقبل في صراع البقاء متاح فقط للأصلح بما هو الأقوى. ويتقاطع هذا الفهم الدارويني مع متغير الثقافة في الحياة العربية المعاصرة من أربع جهات : الموضوع، التاريخ والجغرافيا، والاستحقاقات. فهو في أحد وجوهه يمثل تجلياً للاستشراق الجديد الذي يتخذ من الشرق عموماً موضوعاً للدراسة والتحليل، وغني عن الذكر أن الثقافة العربية الإسلامية تمثل أبرز مفردات هذا الموضوع.

وهو من جهة التاريخ والجغرافيا مضطر للتعامل مع الثقافة العربية على أنها أحد

عوامل الصراع السياسي التاريخي الطويل للسيطرة على ما يسمى جغرافيا (الشرق الأوسط) والذي يمثل الوطن العربي في الواقع لحمته وسداه.

وهو من جهة الاستحقاقات يتطلب التموضع فيه بغية إدراك الأدوات التي يستخدمها والتحديات التي يفرضها والأهداف التي يتجه إليها.

هذا هو الفهم السياسي الاستراتيجي الجديد للثقافة بما هي التعبير (الناعم.. الهادئ.. اللين) الأبرز عن السيادة والهيمنة والنفوذ في العالم، وبما هي الثابت الذي ينبغي دعمه بمتغيرات القوة التقليدية العسكرية أو الاقتصادية أو العلمية التكنولوجية أو الإعلامية أو السكانية، هذا هو فهم هنتنغتون.

ويظل من اللازم والملحّ أيضا تحديد المقصود بالحياة العربية المعاصرة. هل المقصود بهذه الحياة المعنى (الكرنفالي - الوصفي - الاحتفالي - الاستعراضي) لوجوه المعاش اليومي، أم المقصود بها الإطار القانوني السيادي ؟

سأغامر بالقول - قطعاً - إنني ملتزم بالقصد إلى الإطار القانوني السيادي الدستوري الناظم لهذه الحياة، ممثلاً بالدولة العربية المعاصرة، بحدها القطري الواقعي الأدنى أو بأفقها القومي المأمول.

على أن من الضرورة بمكان تأكيد استيعائي - الذي أرجو أن يكون عميقاً - للفرق الثاوي بين بنية الإطار الواقعي الناظم للحياة العربية المعاصرة، الآن، وبين بنية الإطار المأمول الناظم للحياة العربية، في المستقبل. إنني أعي حقيقة أن الدولة القطرية العربية المعاصرة كانت وما زالت تعبيراً عن (فهم إداري فني) للدولة، رسخ وما زال يرسخ النظر إليها على أنها (واقعة حكومية فحسب) فيما ينبغي النظر إليها والعمل على أن تكون تعبيراً تاريخياً سياسياً ثقافياً عن إرادة جمعية قومية للحرية.

إنني أغامر هنا بتبني الفهم الهيجلي للدولة ، بما هي التجسيد العقلاني الدستوري الحديث لحرية الجماعات البشرية في أن تكون وفي أن تختار وفي أن تفكر وتعبر وتعيش وتتقدم.

أقول : (أغامر) لأن هناك من لا يزال يتهم هيجل بالانحياز إلى الدولة الشمولية، وبعبادة سلطة الدولة، ومعاداة الديمقراطية، مع أنه - كما يلاحظ فوكوياما في أحد أبرز استبصاراته التي لم تحل للأسف الشديد دون وقوعه في مصيدة الدورة المغلقة للتاريخ - كان الفيلسوف الأكثر انشغالاً بالحرية وبتجسيدها عبر المؤسسات

السياسية والاجتماعية. كما أنه كان الفيلسوف الأكثر دفاعاً عن المجتمع المدني والأكثر مطالبة بضرورة احتفاظ المجتمع المدني بجزء كبير من النشاط الاقتصادي والسياسي مستقلاً عن سيطرة الدولة، وهو ما جعل منه هدفاً للهجوم الشرس الذي شنه عليه ماركس بوصفه (مدافعاً عن البرجوازية).

الثقافة والحياة العربيّة المعاصرة في ضوء المشهد العالمي :

مع أن أحداً لا يستطيع الجزم بأن جنرالاً ما قد وضع قدمه على ما تبقى من سور برلين ليقول : الآن انتهت الحروب الآيديولوجية، إلا أن انهيار الاتحاد السوفياتي وما تبعه من تداعيات أحدث اختلالاً هائلاً في موازين القوى السياسية والثقافية في العالم إلى الحد الذي يمكن معه تأكيد حقيقة أن العالم بعد ذلك الانهيار لم يعد هو العالم ذاته الذي توازن قبل ذلك بين قوتين سياسيتين ثقافيتين عملاقتين : الرأسمالية الديموقراطية والاشتراكية الشمولية.

ومع أن الغرب الرأسمالي كان قد نجح في تسويق أجندة ثقافية أثبتت أكثر من غيرها أنها الأكثر قدرة على تقويض دعائم النظام الثقافي السياسي الاشتراكي وأعني بها مقولة التفكيك التي أطلقها الفيلسوف الفرنسي داريدا في الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٦٦، إلا أن ما جهد الغرب لإقناع العالم به لم يمثّل في الواقع إلا أجندته المعلنة التي لم تكلفه بنيوياً أي ثمن يذكر. فالغرب يتمتع ببنية حداثية راسخة يمثل مفهوم (النظام / المؤسسة) فيها جوهراً تاريخياً قاراً إلى الحد الذي لا يمكن معه لأية مقولة ما بعد حداثية مثل التفكيك أن تهزها أو تؤثر فيها إلا بالقدر الذي يؤكد التعددية الفكرية التي يحرص هذا النظام على إبرازها ونسبتها لنفسه، وهكذا فقد بدت الدعوة إلى تحطيم فكرة النظام بإطلاق وتقويض سلطة الدين والعائلة والمدرسة والجامعة والدولة، والمناداة بالإعلاء من قيم الشك بدلاً من اليقين والعبث بدلاً من الجدوى والعدم بدلاً من المعنى.. الخ، أقول : كل هذه المفردات الناظمة لأجندة ما بعد الحداثة التفكيكية لم تمثل لمراكز القوى في الغرب إلا رجعاً لدعوات وأفكار فوضوية عدمية سبق للمجتمعات الغربية أن عرفتها وتعايشت معها ونجحت في امتصاصها واحتوائها ثم الإفادة القصوى من الحمولة النقدية الثاوية في كل الدعوات والأفكار الفوضوية والعدمية التي سبقت الحرب العالمية الثانية فإنها لم تدخر وسعاً أيضاً في الإفادة من الحمولة النقدية الثاوية في كل الدعوات والأفكار ما بعد الحداثية

وبوجه خاص في (نهج التفكيك) الداريدي. ولا ريب في أن هذه القدرة على الاحتواء والحرص على تحصين النظام السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي عبر الإفادة القصوى من الحمولة النقدية الثاوية حتى في أكثر الطروحات تطرفاً، مثلت وما زالت وستظل تمثل أبرز وسائل النظام الرأسمالي الديمقراطي الضامنة لاستمراره وتفوقه.

إن الآثار المدمرة لثقافة / أجندة ما بعد الحداثة، بواجهتها الأبرز(التفكيك) وبمفرداتها التي أشرت إلى بعضها آنفاً، طالت في الواقع أسس النظام السياسي الثقافي الاشتراكي الشمولي / السوفياتي، وامتداداته المباشرة وغير المباشرة أو نظائره البنيوية. القريبة من الاتحاد السوفيتي في العالم العربي، بمثقفيه اليساريين الشموليين أو بمثقفيه النقديين الليبراليين، قد مثل على نحو جدلي أبرز امتدادات الاتحاد السوفياتي الذي كان منقوعاً في الشمولية وعازفاً عن الديموقراطية المؤسسية ولذا فقد فعلت مقولة التفكيك فيه فعلها على نحو تراجيدي..

الفراغ السياسي والثقافي الذي أحدثه انهيار الاتحاد السوفياتي وبالتالي سقوط ورقة الخوف من تغلغل الشيوعية والإلحاد في الوطن العربي وتضاؤل القيمة الاستراتيجية لإسرائيل، كان ينبغي ملؤه فوراً بالاتجاه إلى الديمقراطية السياسية في الوطن العربي ورفع مستوى التنسيق العربي إلى حدوده القصوى، أسوة بكثير من الأقطار والتجمعات القومية والسياسية في العالم التي راحت تعيد ترتيب أوراقها لمواجهة نظام عالمي جديد يدور من حول محور واحد هو الولايات المتحدة الأمريكية وبغية احتواء ثقافة وقوى التفكيك. ومع أن بعض الأقطار العربية وبتفاوت ملحوظ قد اتجهت إلى الديموقراطية إلا أن حرب الخليج الثانية وما رافقها وأعقبها من تداعيات أدت إلى تباطؤ التوجه إلى الديموقراطية كما أدت إلى انفراط عقد الإجماع العربي.

في هذه الأثناء وخلافاً للأجندة الثقافية المعلنة والمدعومة من قبل مراكز القوى في الغرب، ورغم تعالي الأصوات باندثار الحروب الآيديولوجية وموت المؤلفين الآيديولوجيين والجمهور الآيديولوجي، إلا أن ثمة سيناريوهين ثقافيين ما لبثا أن انطلقا من الولايات المتحدة الأمريكية وراحا يتدحرجان ويكبران مثل كرتي ثلج عملاقتين، بقوة الإعلام أولاً وثانياً وثالثاً. الأول لفوكوياما (نهاية التاريخ) ومؤداه أن آخر المعارك المقدسة في التاريخ قد حسمت لصالح الغرب بوجه عام ولأمريكا بوجه

خـاص وأن الفردوس الحـتمي الموعـود للبشـرية يتمـثل في الليـبرالـيـة الديمقراطيـة. وثانيهما لهنتنجـتون (صراع الحضارات) ومؤداه أن المعارك المقـدسة لم تنته بعد وأن قوة الغرب في اضمحلال متزايد رغم قشور الهيمنة الخادعة التي يغلف نفسه بها وأن على هذا الغرب أن يستنفر قواه لحروب جديدة غير تقليدية، ستحل فيها (قوة الثقافة محل القوة العسكرية والاقتصادية التقليدية).

ومع أن كـلاّ من هذين السـيناريـوهين يتـسـمان بـخطورة بالغـة، إلا أن هيـمنة القطعيـة على الأول منهـما جـعله مـغلقـاً، فيـمـا أن اتسام الـثاني بالانفـتـاح على الاحتمالات جعله مرشحـاً للتداول، كونه يلامس عصب الشعور الدائم بالخطر لدى الغرب واستعداده لاختراع أخطار جديدة، وكونـه منسجماً مع طروحات المجتمعات الصناعيـة العسكرية الثـقافيـة التي مثل انهـيار الاتحاد السـوفياتي بالنـسبة لهـا كارثة اقتصـادية كبيرة هددت ومـا زالت تهدد بإيقاف خطوط إنتاجـها العملاقـة أو بانتفاء الحاجة لها بعد أن وضعت الحرب الباردة أوزارها.

لقد قـامت مراكز صنع القرار وعلى امـتداد عقد من الزمـان بتعبئـة الرأي العام الغربي (١٩٩٠- ٢٠٠٠) عـبر ماكينات إعـلامية جبـارة بضرورة الاستعـداد لما بعد الشيـوعية، للخطر الجـديد القادم من الشـرق ممثلاً بالثقـافة العربيـة الإسلاميـة بوجه خاص، رغم احتضان الغرب لكثير من الجماعات الإسلامية المتشددة ودعمه لبعضها في حروب عدة، رغم تحفظ كثير من الأقطار العربية على هذا الاحتضان وهذا الدعم بعد انتـفاء الحـاجة إليـه في ضوء انهيـار الاتحاد السـوفيـاتي وانثناء هذه الجمـاعات المتشددة إلى الضرب في عمق الوطن العربي.

ولا أريد الاستطراد في الـكلام على كثيـر من المفارقات والمـلابسات والظروف والمآسي، التي تراكمت بالصـدفة أو بالتوجيه أو بالتـداعي أو بالإيحاء، لكن أحداث الحادي عشر من سبتمبر جاءت لتنضج وتعزز السيناريو الثاني، وسيناريو هنتنجتون، ولتطلق بين ليلة وضحاها مكبـوتاً سياسياً ما انفك يعتـمل في مراكز صنع القرار في الغرب منذ عـقد كامل، وتسنده كـثير من الذكريات والتـجارب التاريخـية المؤلمة بين الوطن العـربي والغرب. لقـد مـثلت أحداث الحـادي عشـر من أيلول رضّـة عنيفـة لكبرياء أمـريكا كما أحدثت هزة عمـيقة في ثقة الأمـريكي بنظامه. ومع أن، الإدارة الأمريكية نجحت في نقل (الأزمة) من داخل الولايات المتحدة الأمـريكية إلى العالم بسرعة فائقة، واعتماداً على أكبر عملية عصف إعلامي في التاريخ الحديث والمعاصر

هدفت إلى خلخلة وفكفكة وقلب معظم القناعات والمفاهيم والقيم والأفكار السائدة في العالم بخصوص الحق والعدالة والخير والشر، إلا أن اتجاهها بعد ذلك إلى فرض معيار صارم على العالم بصيغة (إما / أو - مع / ضد) قد ساهم إلى حد كبير في تصاعد الاستقطاب السياسي والثقافي في العالم وفي الغرب وفي الوطن العربي كما هدد وما زال يهدد باستشراء حالات من (التطهير الثقافي) والاستئصال. لقد مثلت (الثقافة) جوهر العصف الإعلامي الهائل الذي تم تسديده باتجاه العالم الإسلامي بوجه عام والوطن العربي بوجه خاص. وقد استند هذا العصف إلى مقولة(الفاشية) الثاوية في الإسلام وفي الثقافة العربية، وإلى مفردات فرعية يمكن تلخيصها بـ : لا عقلانية الإسلام ولا عقلانية الثقافة العربية، ولا ديمقراطية الإسلام ولا ديمقراطية الثقافة العربية، والكراهية المتأصلة لدى العرب والمسلمين تجاه الأغيار، واحتقار النساء والأطفال وكبار السن. ومما زاد هذه الحملة جملة مقالات دارت من حول محور رئيس هو (ما السبيل إلى إصلاح وتحديث العالم العربي و الإسلامي ؟) وقد أسهم في كتابتها كل من : هنتنجتون وفوكوياما وفريد زكريا وتوماس فريدمان. ورغم أن هذه المقالات اتخذت من التساؤل عن كيفية إصلاح وتحديث العالم العربي والإسلامي مدخلاً، إلا أنها انطلقت من جملة مغالطات تمثل أولها في التنصل التام من مسؤولية الغرب عن تأجيج التشدد الديني في الوطن العربي والعالم الإسلامي، وفي التنصل التام من مسؤولية الغرب عن تصاعد الاستبداد السياسي وتفاقم المشاكل الاقتصادية والاجتماعية في الوطن العربي والإسلامي، وفي الدعوة الصريحة إلى تغيير الأوضاع السياسية السائدة في الوطن العربي وفي العالم الإسلامي والثقافة العربية تحت مسمى (الحدود الدموية للإسلام) و(الفاشية الإسلامية) من جهة، و ربط التقدم والانفتاح والتسامح من جهة أخرى بالغرب تحت مسميي (الحداثة) و (الديمقراطية الليبرالية).

الثقافة والحياة المعاصرة في ضوء المشهد العربي

الحق أن تداخل الثقافة مع الحياة العربية المعاصرةوبالمعنى أو المفهوم الذي أشرنا إليه، ما زال يعاني من اختلالات عميقة تعكس هامشية مفهوم الثقافة في الحياة العربية المعاصرة كما تعكس الوزن النوعي للوطن العربي في العالم.

ولو افترضنا جدلاً إمكانية عزل الحالة العربية الثقافية السياسية عن العالم نظرياً – وهي ليست معزولة بالتأكيد على صعيد التأثر السلبي بالمشهد العالمي – للاحظنا أن الثقافة بوجه عام ما زالت تعني الأدب بوجه خاص والأدب بوصفه كمالية أو إكسسواراً حياتياً، مع أنه يمكن التأشير على حالات استيعاء تاريخي فذ للثقافة وفي حقب عربية متباينة بمعناها الحضاري أو الأنثروبولوجي أو الاستراتيجي أو العابر للتخصصات. ولعل تراث الجاحظ وابن خلدون أبرز شاهدين على ذلك. وهو ما يؤكد أن مفهوم الثقافة العربية قد تعرض لجملة ارتكاسات متتالية لم يحل دون استمرارها تمكن ابن خلدون من تجاوزها عبر (مقدمته) رغم ظروف الانحطاط الحضاري التي أحاطت به.

ولو جربنا أن نستنطق أحد أبرز مفردات الأدب في الحياة العربية المعاصرة استنطاقاً ثقافياً سياسياً، وتوقفنا بإزاء (الرواية) مثلاً بوصفها (ديوان العرب في القرن العشرين)، لهالنا حجم التطابق القائم بين هذه المدونة وجوهر حركة التطور العام للحياة العربية المعاصرة وضآلة تأثيرها في هذه الحركة. لا أعني هنا بالتأكيد مدى تمثيل الرواية العربية للاتجاهات الآيديولوجية أو الأفكار السياسية أو مدى تعبيرها عنها ميكانيكياً، بل أعني مدى إسهام الرواية في تغيير الواقع الحضاري للحياة العربية المعاصرة ومدى استلهامها في الخطاب الفكري والسياسي.

من المفترض نظرياً أن تعبر الرواية العربية عن انتقال المجتمعات العربية من نمط الحياة الرعوية أو الزراعية إلى نمط الحياة المدينية، لكنها في الواقع لا تعبر عن هذا الانتقال إلا شكلياً فقط، إذ أنها تتدثر بالمواصفات الفنية والأسلوبية الظاهرة للرواية، لكنها على صعيد المضمون العميق لا تعكس إلا علاقات رعوية أو ريفية، إنها تضطلع بالدور الثقافي السياسي الذي اضطلعت به في الغرب. وهذه بالضبط هي عين المعضلة في التجارب السياسية أو الديموقراطية أو التنموية التي قامت وما زالت تقوم في أنحاء مختلفة من الوطن العربي.

هذا التطابق في النتاج وهذه القطيعة بين أبرز مفردات الأدب في الحياة العربية المعاصرة وأكثرها قابلية للتأثر والتأثير في هذه الحياة وبين الإيقاع السياسي والاجتماعي والاقتصادي ليسا مقتصرين على الرواية بل يمكن سحبهما على مفردات العلوم الإنسانية والاجتماعية والبحتة والتطبيقية.

انطلاقاً من هذا المثال، يمكننا أن نتساءل : لماذا لم يقتحم الأدبي أو الفني أو

الفكري أو العلمي عالم السياسي أو العكس من ذلك، في الحياة العربية المعاصرة ؟ لماذا لم يتم إنتاج شبكة ثقافية سياسية وطنية أو قومية ذات وزن نوعي ؟

هذه هي إحدى مفارقات الدولة القطرية العربية المعاصرة في علاقتها مع الثقافة والمثقفين وفي علاقة الثقافة والمثقفين مع الدولة القطرية العربية المعاصرة. وعليه فليس مستغرباً أن تظل الثقافة وطوال النصف الثاني من القرن العشرين أشبه بتفاحه صناعية توضع على منضدة الطعام لفتح الشهية أو لالتقاط الصور، وأعني بذلك أن الثقافة لم تتحول في معظم برامج الدولة القطرية العربية المعاصرة إلى خدمة أساسية تلتزم بتقديمها وتنفق عليها سلطات الحكم المحلي مثلها في ذلك مثل الكهرباء والماء والصحة والتعليم، مع كل ما يترتب على ذلك من ضرورة رفدها ببنية تحتية عميقة مثل المسارح والمعارض والمكتبات.

على أنه لما كانت علاقة الدولة القطرية المعاصرة بالثقافة والمثقفين حافلة بالتجارب، فقد اتجه معظم المثقفين العرب إلى تصعيد خطاب ما بعد الحداثة بوجه عام والتفكيك بوجه خاص، في السياسة والاقتصاد والاجتماع والأدب بدعوى ضرورة تجاوز وتفجير البنى التقليدية للمجتمعات العربية. فيما تنبه عدد قليل من المثقفين لحقيقة أن الانصياع المعرفي البحت لخطاب التفكيك تحديداً يتطابق تاريخياً وظرفياً مع تداعيات العولمة وهو ما قد يؤدي إلى فتوحات معرفية نقدية لكنه قد يؤدي في الوقت نفسه إلى تخلخلات عميقة في بنية النظام السياسي العربي ستتعدى آثارها حدود إنتاج نظام عربي جديد إلى حدود إنتاج نظام جديد غير عربي، تمثل (الشرق أوسطية) واجهته الأبرز.

هاهنا تتبدى مغبة تعامل كل من الدول القطرية العربية المعاصرة والمثقفين العرب مع الدولة أو النظام على أنه واقعة حكومية وليس على أنه واقعة تاريخية تراكم مخزونها الخاص من أنظمة الدفاع الثقافي الذاتي الجماعي التلقائي.

ها هنا نتفهم سبب التبعثر والارتباك في ردود أفعال المثقفين العرب إزاء حرب الخليج الثانية واتسام هذه الردود بالتسارع والتوتر والاصطفاف تبعاً للظروف والتجارب والحسابات الشخصية وليس تبعاً للشعور بالمسؤولية التاريخية تجاه فداحة ما حدث والعمل على دراسته بمنظور تحليلي شامل.

إذن، ولهذا السبب، وجدت الدولة القطرية العربية المعاصرة نفسها في العقد الأخير من القرن العشرين ومستهل هذا القرن بلا مخزون خاص من أنظمة الدفاع

الثقـافي الجماعي التلقـائي، لأن منتج هذه الأنظمة ببسـاطة يقف على الطرف الآخر من مستـقيم التناقض ويحلم بـ (نماذجه الغائبة) وليـس لديه - كما أنه ليس للدولة القطرية أي استعداد - للقيام بقفزة كبيرة واحدة للالتقاء في منتصف الطريق الموصل إلى التقدم أو الدفاع عن الذات في الحد الأدنى.

لماذا لم يفرز النظام العربي وفي العـقد الأخير من القرن العشـرين مفكراً واحداً مثل بيـير بورديو رائد علم الاجـتمـاع في القرن العشـرين مثـلا ؟ بيير بـوردو مفكر فرنسي عالمي كان يحمل إرثاً يسارياً.. لكنه في ضـوء استيعائه العميق للأخطار التي باتت تنذر بهـا العـولمة ووسائل الإعـلام السريـع الاستـهلاكي علـى جوهر الثـقافـة الفرنسية بادر إلى المخاطرة بإرثه الفلسفي والسياسي العريق واتّجه إلى المناداة بضرورة العودة إلى حماية قيم العائلة والدولة المضطهدة من جهة والدعوة إلى مناهضة العولمة من جهـة أخرى ! الدولة الفرنسيـة لم تدفع لبورديو أجراً لقاء هذا التـحول الدرامي في مواقفه ! وبورديو لم يقل للدولة الفرنسية : لقد حان وقت الشماتة !

لقـد تم ذلك تلقائـياً لأن الدولة الفـرنسـية واقـعـة تاريخيـة وليـست حكوميـة ومثقـفوها المعارضون وغير المـعارضين جزء لا يتجزأ منها، وهـم بأجنداتهم المختلفة يمثلون سلة دفاعها الثقافي العام. إنهم كلهم يمارسون الحق في الاختلاف على قاعدة التسليم بشرعية الدولة والنظام وقدسية هذه الدولة وهذا النظام.

ها هنا لا أريد أن أسرد نكتـة، لكن من المهم جداً التذكـير بأن أقسى الانتـقادات التي وجهت لبـورديو على هذا الموقف (اليمـيني الرجعي !!) ساقـها أحد المثـقفين العرب التفكيكيين مـا بعد الحداثيين ؛ علي حرب في كتـابه (أصنام النظرية وأطياف الحـرية) ! مع أن، الشجـاعـة الفائقـة التي أبداها بورديو و جـرأته الاسـتثنائيـة على المراجعـة (ومراجعة الآراء والمواقف علم مـهجور في الثقـافة العربية ولدى المثـقفين العـرب !!) تؤكد أنـه أبعد مـا يكون عن التـصنيم لذاته أو الانصـياع لأيـة صنميـة نظرية.

آفاق الثقافة والحياة العربيّة

مع ضرورة تأكـيد الشـواخص الرئيسـة على طريق العلاقـة السوية بين المثـقفين العرب والدولة القطرية المعاصـرة.. العلاقة المنتجة لثقـافة تستجيب لتحـديات الحياة

العربيـة المعاصـرة : ضمان حـرية التعـبير والتـفكير عـبر كل وسائـل الإعلام الناقل للحقيقة وليس للآراء فقط واحترام التعددية واستبعاد الاستئصال والتغييب.

مع ضرورة تأكيد ذلك كله ولا أريد الاستطراد فـيه لأنه غدا من المعتاد المكرور، فإن الثقافة ستظل تشتبك وتتقاطع مع الحياة العربية المعاصرة - كما أقدر - في ثلاث محاور رئيسية :

المحور الأول :الحداثة بما تتـضمنه من ترسيخ للنظام الاجتماعي الـعام والمؤسسة التاريخية القارة، ومن عقلانيـة وعلم مناقضين لأنماط التفكير الخرافي السحري، ومن حرية وديمقراطية لضمـان ذلك كله. ولسنا ملزمين بالأخذ بما عدا ذلك مثل العلمنة، ولا ضرورة للاستمرار في التخوف من الحداثة لهذا السبب والإصرار على إبراز هذا التخوف، لأن ذلك لن يؤدي إلا إلى تنبيه مراكز صنع القرار في الغرب وإلى الإلحاح على هذا الجانب الذي لم تأخـذ به اليابان مثـلاً وامتلكت مع ذلك نموذجهـا الحداثي الخاص. علمـاً أن مفـهوم النظام والمؤسـسية وقـيم العقـلانية والعلم والتـعددية في الاجتـهاد هي من صـميم المتن العـربي الإسلامي الرفـيع الذي علاه كـثيـر من ركام ومخلفات حقب الانحطاط.

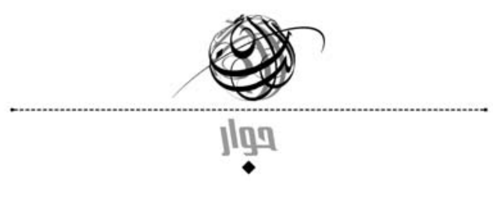
المحور الثانـي : العولمة بما يصدر عنها من سـياسات هيمنة اقـتصادية وسيـاسية وثقافية لا يجوز التفريط باتخاذ كل الوسائل الحـمائية للحد من تأثيراتها السلبية على السيادة الوطنية أو القومية وعلى الاقتصاد الوطني أو القومي وعلى الهوية الوطنية أو القوميـة. وما تقوم عليه مـن أسس آيديولوجية داروينية مـتوحشة (البـقاء للأقوى) ولا يجوز التهاون في التصدي لها ثقافيـا وسياسياً. وما تنطوي عليه في الوقت نفسه من مزايا كـونية لا يجوز التفـريط فيهـا مثل المشاركة في امـتلاك وتبيىء تكنولوجـيا المعلومات والاتصالات.

المحور الثـالـث : صدام الثقـافات بما هي مقـولة مرفـوضة في ذاتها كـونها تمثل استمراراً للفهم الدارويني للحياة والإنسان والمجـتمع والتاريخ من جهة، وكونها تبرز وتجسد في آن ثقافة وآيديولوجيا القـوة. على أن رفضها في ذاتها لا ينبغي أن يحجب عن أنظارنا ضـرورة التمـوضع في منظارها بغـية القـبض على أدواتها ورفع شـروط التصـدي لتفاصيلهـا والاستجابة العـقلانية الخلاقـة لتحدياتهـا، وأبرزها العمل على تأكيـد أن الثقـافة العربيـة الإسلامـية بقدر مـا هي تعبـير عن التطور التـاريخي للأمة العربيـة فهي أيضاً تـعبيـر عنّ الإرادة التاريخيـة للعرب والمسلمين في المشـاركة ببناء

ثقافة إنسانية. إنها بنت رسالة تم تأكيد (عالميتها) في القرآن، الكريم (٣٧) مرة.

أخيـراً، وبقطع النظر عن مدى اختلافنا أو مـدى اتفاقنا على أطروحة هنتنغـتون (صدام الحضارات) التي تقاطعت وأثرت في حياتنا العـربية المعاصرة اكثر مما تقاطع وأثر أي متـغير آخر ، فـإن كلاً من هذا الاختـلاف أو الاتفاق لا ينفي حقيـقة أن هذه الأطروحة الثـقافيـة رغم كل المآخذ التي أخذت عليـها : ايديولوجيـاً، وموضوعـيا، ومنهجياً.. الخ، قد تحولت إلى دليل عمل سياسي للغرب، بقوة الإعلام الجبار الذي جعل منها أطروحة جـماهيرية في المقام الأول، وبفعل الاعتناء بتبنيهـا من قبل مراكز صنع القـرار في القطاعات الأسـاسـية في الغـرب : الاقتـصاد، الـسيـاسة، التـعليم. وبحكم مباشرتها وواقعيتها وبنيتهـا المعلوماتية وأهدافها المحددة الواضحة. وتعبيرها التاريخي عن طبـيعة المصـالح السياسـية الراهنة، وإخلاصـها لمرجعيـتها الحـضارية، وحرصها على صيانة وتعظيم الأطر القانونية والسيادية التي تتحدث باسمها.

ولعل في هذا كله مـا يصلح وفق نظرية التـحدي والاسـتجـابة للبدء في إنتـاج ثقافـة عربيـة نهضـوية معـاصرة معـبرة عن الإطار التـاريخي الناظم للحـياة العـربية المعاصرة.



حوار مع المستشرق
ويلفرد مادلونج

أسرة التحرير

يُعّد الأستاذ ويلفرد مازلونج المولود في شتوتغارت/ ألمانيا عام ١٩٣٠ Wilfred Madelung واحداً من أبرز الدارسين والباحثين في الدراسات الإسلامية في الغرب وقد اشتهر بدراساته المستفيضة عن الاثني عشرية والزيدية والإسماعيلية . تلقى الأستاذ مادلونج دراساته في القاهرة وهامبورغ ، وعمل منذ ١٩٦٩م أستاذاً للدراسات الإسلامية في جامعة شيكاغو ، ثم أستاذاً في أكسفورد منذ عام ١٩٧٨م ومن أشهر كتبه :

١ . المدارس والمذاهب الإسلامية في الإسلام الوسيط. ١٩٨٥م.
٢ . الاتجاهات الإسلامية المبكرة في إيران. ١٩٨٨م.
٣ . الحركات الدينية والاثنية في الإسلام الوسيط. ١٩٩٢م.
٤ . خلفاء الرسول في الخلافة الراشدة. ١٩٩٨م.

إضافة إلى بحوثه الكثيرة المنشورة في المجلات العلمية في الغرب ، ومساهماته في دائرة المعارف الإسلامية .

التسامح أستاذ مادلونج. يتساءل كثير من المثقفين في العالم العربي والإسلامي عن إقبال الشباب في الغرب على دراسة الإسلام ، ترى ما هي مجموعة العوامل

التي قادتكم إلى هذا اللون من الدراسة ؟

مادلونج: لقد كنت طالباً في واشنطن بعد الحرب العالمية الثانية وكان دخول الولايات المتحدة إلى تلك الحرب ، وما رافقها من أحداث سبباً في تزايد اهتمام الشارع الأمريكي بالشرقين الأوسط والأقصى . وقد اخترت أن أدرس الإسلام وأن أتعلم اللغة العربية . وقد بدأت بدراسة المصادر الإسلامية ، ثم أخذت بدراسة التاريخ الإسلامي ، ابتداءً من عصر الخلافة الراشدة . ولا ريب أن فهم التطورات اللاحقة في التاريخ الإسلامي ، يتطلب أن نفهم عصر التأسيس ومرجعياته ، لنفهم التحولات التي حدثت ونعي أسبابها .

التسامح هل يعني ذلك أن مسألة دراسة الآخر في الولايات المتحدة ، تولدت في آفاق نمو أمريكا بوصفها قوة جديدة ، راغبة في السيطرة والتحكم ؟

مادلونج : لقد كانت الولايات المتحدة قبل الحرب الثانية شبه معزولة عن العالم باستثناء علاقاتها مع أوروبا . وقد رأت أمريكا ، بعد دورها القوي إلى جانب الحلفاء في تلك الحرب أن من الضروري قبل إقامة علاقات مع العالم ، الشروع في دراسته وفهمه . ولا شك أنه يختلط في هذه المسألة البعدان المعرفي الذي يتمثل في الفهم والتحليل ، والسياسي الذي يسعى لتوظيف تلك المعرفة لخدمة مصالح الدولة.

التسامح هل هذا يعني ، كما أشار كثيرون من أمثال أنور عبد الملك ، وإدوارد سعيد، أن الدراسات الإستشراقية ، وضعت نفسها في خدمة صاحب القرار السياسي ؟

مادلونج : إنني أتفهم ما قاله أنور عبد الملك وإدوارد سعيد ، وهما لم يكونا يتحدثان عن المستشرقين على نحو فردي ولكنهم كانوا يتحدثون عن خطاب الاستشراق عموماً.

نعم ، في داخل الدراسات الاستشراقية ، يمكنك أن تعثر على أنماط شتى من الكتابات ، بعضها ذات مرامٍ علمية ، تهدف إلى فهم الثقافات الأخرى وتحليلها ، ودراستها من منطلقات منهجية ، وبعضها يكتب لخدمة سياسة الدولة وبرامجها . ولكن الدراسات ذات الطابع العلمي تتميز ، بأنها ليست ذات نوايا مبطنة ، وليس لها هدف معادٍ عندما تسعى لمزيد من فهم تلك الثقافات ، وتحليل آفاقها .

السامح هل سيكون في رأيكم تأثير للحادي عشر من سبتمبر في بنية الدراسات الإسلامية في الجامعات في الغرب بشكل عام ؟

مادلونج : أنا لا أعرف نوعية التغيرات في الجامعات الغربية في هذا الصدد ، لأنني منذ تقاعدت متفرغ للبحث ، و بعيد عن الخطط والبرامج الدراسية . ولكنني أعتقد أن الرأي العام في الغرب ، وبخاصة في الولايات المتحدة ، سيكون أكثر رغبة وتشوقاً في فهم الإسلام وستترك هذه التحولات بشقيها السلبي والإيجابي أثرها في الخطط الدراسية والمناهج ، وسيصبح التركيز أكثر على بلدان وقضايا ومسائل كانت مهمشة في الماضي.

السامح كيف ترى نفسك على المستوى الشخصي ؟ هل أنت مستشرق ألماني أم أنجلو أمريكي ؟

مادلونج : ليس المهم كيف أرى نفسي ، بل المهم هو كيف ينظر القارئ إلى ما أكتب . أنا باحث ودارس ، ولست أديباً، وينبغي في الباحث أن يحد ، ما استطاع، من العوامل التي تؤثر سلبياً على موضوعيته ، ولست أجد مشكلة في كيف أصنف أنفسي ! فأنا خلاصة تفاعل ثقافات متعددة ، أسعى لفهمها وتحليلها وأتعامل معها باحترام وموضوعية ما استطاعت .

السامح إن هذا السؤال يقصد إلى إثارة مسألة التمايز بين الدراسات الإستشراقية في البلدان الأوروبية . فمن المعروف أنه لم يكن لألمانيا مستعمرات على غير ما كان في بريطانيا ، وفرنسا ، وإسبانيا ، وحتى هولندا . ترى ما تأثير ذلك في حركة الدراسات العربية الإسلامية في ألمانيا ؟ هل اتجهت اتجاهاً فيلولوجياً؟ وهل انخرطت في قراءة النصوص بعيداً عن الغايات الإستعمارية ؟

مادلونج : ليس هناك من شك أن المصالح الاستعمارية كانت دافعاً (ولو على نحو جزئي) للدراسات الشرقية في أوروبا في القرن التاسع عشر ، إلا أن هذا الدافع كان أقل وضوحاً في ألمانيا منه في الدول الأوروبية الأخرى التي كان لها مستعمرات في العالم الإسلامي وقد كان الجانب والمدخل الفقهي اللغوي (الفيلولوجي) للدراسات الشرقية دائماً قوياً وما زال كذلك في ألمانيا . ولم تعد المصالح الاستعمارية مهمة (كدافع للدراسات الشرقية) في كل من أوروبا . إلا أن ذلك لا

يعني عدم وجود دراسات شرقية تعكس الميـول والدوافع السياسية . أما نحن العلماء فعلينا أن نتوخى الموضوعية دائماً.

التسامح لو عـدنا إلى دراساتك عن التـاريخ الإسلامي . لقـد اختـرت حقـبة تاريخيـة مملوءة بالرؤى المتعـددة والمتناقضـة . ترى ما هي المنهـجية التـي حاولت من خلالها النفاذ إلى حقبة مملوءة بالروايات المتناقضة ، والأبعاد الغامضة ؟

مادلونج : كان التاريخ على مر العصـور في كل الأوقات حقلاً للرؤى والأفكار المتصـارعة المتناقـضة ، وعلى المؤرخ الـسعي في المقـام الأول إلى فهم الحقـائق وإلى عـرض الرؤى المختلـفة بشكل عـادل ومـتوازن ، وعـندها يجب علينا أن نقـرر تلك الرؤى ووجهات النظر التي مازالت صالحة لنا في وضعنا الراهن .

التسامح ما مدى اطلاعك على أدبيات هذه الحقبة في كتابات المؤرخين العرب المعاصرين من طه حسين إلى هشام جعيط ، مروراً بالعديد من الكتابات. وكيف ترى قدرتها المنهجية على الاقتراب من تلك الحقبة وبخاصة في الإسلام المبكر ؟

مادلونج : من الطبيعي أن يكون لعـصر ظهور الإسلام أهميـة بالغة عند الكتاب والمؤرخين من العـرب المسلمين الحديثين والمعـاصرين ، وقـد كتب الكثيـر منهم عن تلك الفـترة وقـدم بعضـهم إسـهامـات مهـمة وأصـيلة لفـهم ذلك العصـر ، إلا أن المؤرخين سيجدون من المسـتحيل تجاوز خلفياتهم ومعتـقداتهم عند تعاملهم مع تلك الفترة التي مازالت تثير المشاعر القوية ، ولذا فإن من الضروري بذل جهد إضافي قبل الوصول إلى إجماع في الرؤى حول ذلك العصر .

التسامح لنعد إلى موضوعة الحـوار العربي – الغربي ؟ كيف يمكن للدراسات الاستشراقية أن تهيئ المناخ لحوار يتجاوز الكلام البروتوكولي إلى حديث في الجوهر ؟

مادلونج : نحن العلماء والمؤرخين نسـتطيع أن نسعى دائماً إلى متـابعة دراساتنا الموضـوعيـة لكل قضـايا وجوانب الصـراع ومن ثم نقـدم ذلك لعامـة الناس بشكل سليم، وعلى السياسيين توفير المناخ والجو المناسبين للحوار ، إلا أن بعضهم وللأسف ، يبحثون عن صراعات عسكرية وليس عن حوار سلمي .

التسامح برزت صورة للإسلام في الإعلام الغربي وفـي كثير من الكتابات في الغرب في الحـقبة الأخيـرة . تتميز بالسلبـية والنمطية وارتبـاطه بالعنف . كيف ترى الإسلام وحضارته ، ثم كيف يمكن الخروج على هذه الصورة السلبية تماماً ؟

مادلونج : أنا لا أعتبر الإسلام وحضـارته ميالين للعنف من حيث الجوهر ولكن عصـوراً طويلة من الصراع قد نمّت تلك الفكرة في عـقول بعض الغربيين وقـد عزز تلك الفكرة الساسـة الداعون والمؤيدون إلى حرب عالمية جـديدة لتغيير وجه الشرق الأوسط.

التسامح سادت في نهاية القرن العشرين دعوة إلى «صراع الحضارات»، مثلما بدأ الحـديث عن «نهـاية التـاريخ» ، الأمـر الذي أدخل الحـوار بين الحـضـارات إلى منعطف خطير . ما رأيك كدارس للتاريخ الإسلامي في هذه الرؤى ؟

مادلونج : أعتقـد أنه لا يجب علينا أن نتحدث كـثيراً بلغة صـراع الحضارات ، حيـث كان هناك دائمـاً تعايش بين الحـضارات المخـتلفة ، نعم لقـد كان هناك دائـماً تنافس إلا أنه كان هناك أيضـاً تبادل مشتـرك للثقافة والإفـادة منها ، ويجب أن يكون هدفنا الإنسـاني العام كـبح جمـاح العنف بكل أشكاله . إن الحـضارات لا تتـصارع بطبيـعتـها ولكن الناس الذين من طبـيعـتهم العنف يسـعون دائماً إلـى فرض آرائهم وأفكارهم بالسلاح لا بالحوار .

التسامح مـا رأيك بالدعـوة التي أصـبحت تـنادي بنهـاية الاستـشـراق وبداية دراسات شرق أوسطية جديدة ؟ وهل ترى نهاية الاستشراق حقا ؟

مادلونج : يستعمل مصطلح الاستشـراق في دلالات مختلفة . فإذا كان المقصود منه الدراسة الأكاديميـة (العلمية) للشرق في الدول الغربية فـإننا بحاجة إلى المزيد من ذلك .

أما إذا كـان المقصود بالاسـتشراق الدعاية المنـحازة التي تحركهـا السياسـة فإننا نرحب بانتهائه .



أفق البحث عن الهويّة الحضاريّة : الأندلس نموذجاً

إحسان عبّاس ◆

1

بدخول عبد الرحمن الأوّل الأموي (المعروف بالداخل) إلى الأندلس وتسلسل الحاكمين من نسله أصبحت الأندلس دولة الجماعة . وأخذت تضع الخطط ، وتنشئ المؤسسات التي تمنح البلاد سمة فارقة . وربما كان تعدد الأجناس في تلك الدولة مصدر بلابل وفتن هنا وهناك على الرغم من وجود جيش قوي ، وإن كان يمثل جنسيات متعددة ، ولم يسمح له بالانصهار الكافي للدفاع عن الدولة وحمايتها في دور النشوء . وكان إصرار الدولة اتخاذ اللغة العربية الفصحى لغة رسمية في منشوراتها وقوانينها وأوامرها عامل تقريب بين تلك الفئات المختلفة ، إذ كانت اللغة العربية في المشرق قد كسبت صبغة حضارية تفوقت بها على الفئات المغلوبة . أما التمسك بمذهب الإمام مالك ، وصد المذاهب الأخرى من مزاحمته . وبخاصة النحل المتطرفة فكان عاملاً من أهم العوامل في ضمان وحدة الجماعة . وكان لتحويل عبد الرحمن الناصر (الثالث) سلطة الدولة إلى خلافة (سنة ٣١٦هـ) عامل آخر جديد في تقوية الجماعة ، يضاف إلى ذلك اتخاذ قرطبة عاصمة وتوالي الحكام الأمويين

◆ باحث وأستاذ جامعي من الأردن.

على بناء مسجدها الجامع ، حتى غدا أهم مركز علمي في الأندلس . كل ما تقدم ذكره كان عوامل في تركيز عناصر الهوية . لكن هذه الهوية لم تصل إلى دور الاكتمال إلا بنهضة ثقافية عامة ، وبهذه النهضة الثقافية التي كان أهم أهدافها إبراز شخصية الأندلس ، بدأت الحضارة الأندلسية أو الجانب الفكري منها بالتبلور .

2

كانت الأندلس قبل ذلك تعتمد في جل الأمور على المشرق فمنه تستورد ما تحتاجه من طرائق وأدوات حضارية ومؤلفات . وكان المسافرون إلى المشرق في ذهابهم إلى الحج أو في رحلاتهم للتعرف الجغرافي أو في لقاء الشيوخ والعلماء والشعراء المشارقة يرجعون مزودين بوسائل من الحضارة المادية والفكرية من نتاج المشارقة أو مما اقتبسوه من غيرهم .. وفي الوقت نفسه تتلقى الأندلس من المشرق مهاجرين طارئين أو باحثين عن الاستقرار وهم يحملون الكتب في مختلف العلوم أو يشاركون الأندلسيين في التعليم وتخريج الطلبة .

ولم يطل الاعتماد على المشرق في كثير من هذه الأمور وبخاصة في عهد عبد الرحمن الناصر وابنه الحكم المستنصر . ولكن جهود الحكم وهو ولي عهد ، ثم حين صار خليفة أوجدت إلى جانب المؤثرات الشرقية محاولات عامدة حسب خطة مرسومة لإبراز شخصية الأندلس ولتنمية ثقة الأندلسيين في أنفسهم وبخاصة في الأمور الثقافية . وقد اكتسبت محاولات الحكم المستنصر في هذا المضمار كثيراً من التنظيم والتنوع وقامت على خطط مدروسة تهدف إلى التوعية الثقافية من جميع النواحي .

كان الحكم نفسه مثقفاً واسع الاطلاع ، قد درس العربية والنحو والنقد والحديث على علماء بلده . وكان هدفه الأول بناء مكتبة غنية بأنواع المؤلفات دون تفضيل علم على آخر، ولأول مرة اجتمعت كتب العلوم القديمة من فلك و رياضيات وطب مع كتب الحديث والفقه في نطاق واحد ، وعلى مر الزمن تضخمت مكتبة القصر هذه حتى بلغت فهارسها أربعة وأربعين جزءاً في كل جزء خمسون ورقة لم تكتب فيها سوى عناوين الكتب، وقدر ما فيها من كتب عند وفاة الحكم ٣٦٦هـ بأربعمائة ألف مجلد . وكان نمو هذه المكتبة يتم بطرق مختلفة أولها الشراء .

ومن أبرز الأمثلة على ذلك أن مهاجراً أندلسياً سكن البصرة ، وكان يتولى ابتياع الكتب لمكتبة الحكم ، ويقدر ما أنفقه في شرائها بمائة وعشرين ألف دينار . وهذا جهد واحد من الموكلين بتزويد المكتبة بما يصدر من مؤلفات وإلى جانب الكتب التي تشترى ، وظف الحكم نساخاً ينسخون له ما يريده من مؤلفات ، فمنهم نساخ بالأندلس ونساخ بالمشرق . وكان يشجع المؤلفين المشارقة على إهداء الكتب باسم خزانته ويجيزهم على ذلك بمكافآت . وحين ألف أبو الفرج الأصفهاني كتاب الأغاني أرسل بنسخة منه إلى خزانة الحكم فكافأه الحكم بألف دينار ، ودخلت نسخة الأغاني مكتبة الحكم قبل أن تذيع في الشرق . وحين عرفت رغبة الحكم في اقتناء الكتب أهدى إليه إمبراطور الروم كتابين : كتاب ديوسقوريوس في علم النبات وفوائدها الطبية مكتوباً باللغة اليونانية . وقد أصبح هذا الكتاب حين ترجم محوراً للتأليف في هذا العلم وأساساً لنمو علم الطب . والكتاب الثاني في التاريخ القديم مكتوباً باللغة اللاتينية ، وقد أصبح أهم المصادر الموثوقة لدى الأندلسيين في تاريخ اليونان والرومان والإسرائيليين . وقد وصلت نسخة منه حققها ونشرها عبد الرحمن بدوي (رحمه الله). وشيوع هذا الكتاب بين مثقفي الأندلس ميزهم بالدقة إذا قورنت معلوماتهم بمعلومات أهل المشرق .

ومن أجل ألا يدخل مكتبة الحكم سوى مصادر موثوقة بالضبط والإتقان ألف الخليفة لجنة من العلماء للمطابقة بين النسخ من الكتاب الواحد واعتماد نسخة مضبوطة بارئة من الخلل أو التصحيف والتحريف لتودع في خزانة القصر . ولهذه الغاية كان لابد من الحصول على عدة نسخ للمقارنة بينها واختيار الأجود . بل أصبحت المقارنة بين النسخ «دائرة» معتمدة أو كما يقول الأندلسيون خطة مستقلة يتحمل مسؤوليتها عدد من العلماء المتمهرين في كل علم أو موضوع ، فأصبح كل كتاب تضمه مكتبة الحكم مرجعاً معتمداً يتمتع بالدقة والتحرّز الشديد . وكثير من النسخ كانت ممهورة بإمضاء الحكم وخطه ، وعلى هوامشها تعليقات تتناول نبذة عن المؤلف وعن نسبه وشيئاً من تاريخ حياته ، وربما أضاف الحكم إلى بعض تلك النسخ ملحقاً من عنده ، فأصبح خطه مشهوراً لدى علماء بلده ، يطمئنون إليه ويولونه كل ثقة حتى قال فيه بعض علماء الأندلس :

«وخطه حجة عند أهل العلم عندنا لأنه كان عالماً ثبتاً»

3

وشجع الحكم علماء كثيرين على الهجرة إلى الأندلس ، وحفز هممهم على التأليف والتدريس ، فوفد إلى بلاد الأندلس كثيرون من أشهرهم العالم اللغوي أبو علي القالي. وقد خرج الحكم لاستقباله عندما وصل إلى جنوب الأندلس وكان يحفّ بالحكم موكب من المرحبين بالقالي . ثم إنه بذل كل جهد لإكرامه والحفاوة به، وأشعره أنه وجد وطناً يقدره ، وعرف القالي ما ميزته به الأندلس فعكف على التأليف والتدريس ، وأخذ يلقى محاضرتين كل أسبوع واحدة في قرطبة والأخرى في الزاهرة . ومن تلك المحاضرات اجتمع له كتاب الأمالي أو النوادر . وكان أهم ما حققته وفادة القالي أن تخرج على يديه أجيال من اللغويين و النحويين ووضع القالي بين يدي الأندلسيين ما جلبه من كتب مشرقية مقروءة على العلماء ، ومنها دواوين الشعر القديم وغيرها من أمهات المصادر .

ولم يكن القالي إلا نموذجاً لأعداد قليلة من العلماء الذين دخلوا الأندلس لا للقيام بنشر العلم وحسب بل للتأليف في موضوعات يقترحها عليهم الحكم مراعياً أن تتناول المؤلفات جغرافية الأندلس وتاريخها وعلماءها وقضاتها وشعر شعرائها . وأكتفي هنا بذكر عالم واحد هو محمد بن الحارث الخشني الذي ألف كتباً بطلب من الحكم قيل إنها بلغت مائة كتاب ومن أهم ما وصلنا منها كتاب قضاة قرطبة ، وتكشف مقدمة هذا الكتاب ما كان لدى الحكم من اهتمام ، فهو الذي اقترح موضوع الكتاب ، ودعا إلى بذل الجهد في تحريره، فامتثل الخشني لرغبة الخليفة وأخذ يجمع مادة الكتاب من الوثائق وحفظة الأخبار ومن لقاء الشيوخ وكل هذا يدل على أن الحكم كان يهتم بكل ما يتصل بالأندلس من جغرافيا وتاريخ وتراجم ، وبتدوين كل مآثر الأندلسيين .

ولم يدع الحكم ناحية تتصل بالأندلس إلا نبه إليها همم المؤلفين من مهاجرين وأندلسيين فجمع له العلماء كل ما يتصل بأقوال الإمام مالك بن أنس والفقه المالكي، وجمعوا أهم آثار شعراء الأندلس ، وألفوا في أنساب العرب الداخلين إلى الأندلس كما ألفوا في عمران قرطبة وخططها وأحداث التاريخ الأندلسي حتى عهد الحكم .

ولأول مرة نعرف مَنْ من الأندلسيين برز في ميدان اللغة والنحو حين تصدى

لهذا الموضوع العالم اللغوي أبو بكر الزبيـدي الذي ألف طبقات اللغويين والنحويين بتكليف من الحكم نفسه . وكـان كـتابـه من أوائل الكتب التي أصبـحت مرجعـاً للأندلسيين والمشـارقة . ويقول الزبيدي في مقدمة كتابه : «وإن أمـير المؤمنين الحكم المستنصـر بالله أمـرني بتـأليف كتـاب يشـتـمل على ذكـر من سلف من النحـويين واللغويين في صـدر الإسلام ثم من تلاهم من بعـدهم إلى زماننا هذا ، وأن أطبـقهم على أزمانهم وبلادهم بحسب مذاهبهم في العلم ومراتبهم ، وأجلب جملة من نتف أخبارهم» ويستفاد مما ذكره الزبيدي في مقدمته أن الحكم رسم للمؤلف الشكل العام للكتاب ، وحدد له أصـلاً يتبعه ، وأمده بمعلومات من روايتـه وحفظه «وهذا لا يقوله مجاملة ، فالشواهد تصدق ما يقـول ، ذلك أن المستنصر كان شديد الشغف بالعلم ، وتعليقـاته على المؤلفات تنبئ باستعـداد علمي واطلاع . و كان لشغفـه بالعلم يتحين كل فرصة لتشجـيع العلماء على ارتياد حقول لم يكتب فيها من قـبل . فقد تقدم إليه أحد العلماء الأندلـسيين بطلب أن يعفيه من المشـاركة في إحدى المعارك بسـبب كبر السن ، فما كان منه إلا أن اشترط عليه تأليف كتاب لقاء التخلف عن المعركة على أن يكون الكتاب في أشعار بني أمية في المشرق والأندلس .

ولـم يكن اهتـمـام الحكم مـقـصـوراً علـى هذه النواحي بل كـان شـمـوليـاً في الإصلاح. فقـد وضع أسس التعليم حين بنى كتـاتيب ملاصقة لجامـع قرطبة يدرس فيـها صـغار الطلبـة ، وخصص لهـا الأوقاف ، و جعل الدولة مـسؤولة عن التـعليم الأسـاسي . وحين وسع الجامع نـفسـه الذي كان يمثـل ملتقى الجـمـاعة لا العلمـاء وحدهم ، وأنفق على الزيادة في الجـامع مبالغ هائلة ليصـبح قطب النهضة الثقـافية ، قابلاً لاسـتيعاب كل ذلك النـشاط العلمي .. إلى غير ذلـك من اهتمامات تضـافرت جميعاً على تطوير المستوى الحضاري للأندلس .

ومع ذلك يجب أن نقر بـأن الحكم كان يتخـذ من حضارة بغـداد نموذجاً أعلى ، يطمح أن تبلغـه الأندلس ، فقـد ذهب أحـد الأندلسيين إلى المشـرق ودرس الطب ، وحين عـاد يفيـد الناس بعلمـه كـان يحدث الحكم عـمـا رآه في مديـنة البصـرة من حـوانيت للطبـاخين مـبلطة بالرخـام الملون ، ويصف له بإعـجاب مـا رآه من حـسن ترتيب الأطعـمة والحرص علـى نظافتهـا ، وأنها توضع في صـحون وتغطى بأغـطية زجاجـية ، والخدم يقفـون بالمناديل والأباريق على أتم استعـداد . وذات يوم كان هذا الطبـيب يجتـاز في صحـبة الحكم من الزهراء إلى قـرطبة ، فلمـا وصلا إلى الـسوق

وشاهدا مواضع الطبخ نظر المستنصر إلى أوضاع بدائية واستعمال أدوات بسيطة ، وطبخ أطراف وشحوم فضحك المستنصر للطبيب : أين هذا مما رأيته بالبصرة ؟ ! وإذا كان ذلك كله مما تعرضه العاصمة الأندلسية فلا ريب في أن الحال في المدن الأخرى كانت أشد تخلفاً في أمور الحضارة المادية . لكن الحكم بدأ بالجانب الفكري من الحضارة ، وهذا هو الذي شهد تطوراً وتراكماً على مر الزمن . حتى أصبحت الأندلس جزءاً من المشرق المتحضر - لكنه مستقل سياسياً فقط - وانفصلت إسبانيا عن الغرب المتخلف حينئذ .

كانت جوانب من حضارة بغداد قد غزت الأندلس قبل ظهور الحكم المستنصر بزمان وأعني بذلك هجرة زرياب المغني التي أرى فيها نقطة تحول في أمور مختلفة من الغناء والأزياء وتصفيف الشعر وإتقان أنواع من الموسيقى والغناء ، وكان اهتداء الأندلسيين إلى الموشح هو الجواب على سؤال نمو الغناء بالأندلس ، وعاملاً في تنويع الآلات الموسيقية وأهمها يومئذ العود .

وعلى الرغم من اتساع أبعاد النهضة التي رعاها الحكم المستنصر ، فان عالماً قروياً (نسبة إلى القيروان) كتب إلى صديق له أندلسي بعد عهد المستنصر بنصف قرن أو يزيد يعيب على أهل الأندلس أنهم لم يضربوا بسهم في التأليف . وحين اطلع ابن حزم على رسالة هذا القروي كتب رسالته المشهورة يردّ على الرسالة الظالمة في فضائل الأندلس في الشؤون الثقافية وما ألفه علماؤها في كل فن وعلم .

لم تجد الأندلس هويتها وحسب حينئذ بل وجدت صورة باهرة لشخصيتها المتميزة .



أفق الإسلام المستنير

حسن حنفى ◆

الإسلام المستـنير مصطلح شائع منذ عـقدين من الزمان. ويشيـر إلى تيار فكرى يجمع بين الإسلام والعصر، الماضي والحاضـر، وكما عرف باسم الأصالة والمعاصرة أو التراث والتـجديد، ويقـال عادة أنه لا يوجد إسـلام مستنيـر وإسلام غـير مسـتنير فالإسـلام واحد. والواقع أن الإسـلام المستنيـر تيار ثقـافي يوجد فى كل عـصر عـبر تاريخ الإسلام الطويل يشير إلى تفسير معين للنصـوص، واختيار جماعي معين. فهو يشير إلـى تيار اجتماعي فـى مقابل تيارات أخرى كـما هو الحال فى الفرق الـكلامية معتزلة وأشاعرة، وفى المذاهب الفقهـية ، والاتجاهات العقلية أو الإشراقية، والمذاهب الصوفية المعتدلة أو المغالية. وكلها تنتسب إلى الإسلام.

وهو قادر على أن يكون جسراً بين التيارات المتصارعة فى عصرنا الحاضر وينهي القتال الدامي بين أنصار الدنيا وأنصـار الدين، المتحررين والمحافظين. لأنه يدافع عن مـصالح الناس، ويحـاول نقل المجتـمع كله من عـصر إلى عـصر، و يبـدأ من تراث الأغلبـية وهي المحـافظة الدينيـة، ويلتـحم معـهـا لأنها الاتجـاه الغـالب على الناس، ويحقق مقاصد الشريعة.

والإسلام المستنير ليس غريباً على الإسلام فـقد بدأ منذ نشأته الأولى. كان فهما

◆ باحث ومفكر من جمهورية مصر العربية.

مستنيـراً لليهودية والمسيحـية بعيداً عن عبـادة الأحبار والرهبان وتعظيمـهم واعتزازاً بدور العـقل فى رفـضه مظاهر الشـرك والتـعدد، وتأكـيـداً على المسـؤولية الفـردية، واستحقاق الإنسان بصرف النظر عن انتسـابه إلى جماعة أو انتظار مخلص، اعتماداً على الفطرة الأولى، الطيبة الطاهرة بلا وزر، لا حيلة للإنسـان فيه، يتوارثه عن غيره. السلطة فيه بيعـة من الناس، والأمر شورى بينهم، والعدالة الاجتماعيـة سارية فيهم، ومن ثم أصبح الإسـلام منذ نشأته دين العـقل والحرية والفرديـة والطبيعـة والإنسان والتقدم. وهو ما عرف فى الغرب بعد ذلك بفلسفة التنوير.

وقد عبرت الاتجاهات الفكرية عـبر تاريخ الإسلام الطويل عن هذه الروح. ففي علم التوحيد ظهر الاعتزال مؤكداً أصلي التوحيد والعدل أو أنه لا توحيد دون عدل، ولا عدل دون توحيـد، ويشمل العدل أصلى الحرية والعـقل، فلا عدل دون أن يكون الإنسان حـراً عاقلاً. والحـرية تأتي قبل العـقل، ويتفرد بهـا عن غيره، ثـم يأتي العقل سندا للحـرية. والعقل قـادر على الفهم والتـأويل، فالعـقل أساس النقل. والإنـسان باستحقاقـه، آخرته مشروطة بعمله فى دنياه، الثواب والعقـاب طبقاً للعمل الحسن أو القبيح، وأن صلة الحـاكم بالمحكوم عقد اجتمـاعي يبايع فيه المحكوم الحـاكم ويطيعه بشرط طاعة الحاكم لشـروط العقد وإلا فلا طاعة لمخلوق في معصـية الخالق، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على المحكوم قوله وواجب على الحاكم سماعه.

وقد ظهـر التنوير أيضاً عند الحـكماء، الفلسفـة والدين شيء واحد مـتفـقان فى الهدف وهو الوصـول إلى الحكمة وفى الوسـيلة وهو العقل. لذلك كـثيـراً ما نصت الآيات على العـقل ﴿أفلا تعقـلون﴾ والنظر أول الواجبـات على المسلم، والنظر يتم بالعـقل وهو شرط الـتكليف، فلا تكلـيف على صبي أو مـجنون، وجـود الله وخلق العالم، وخلود النفس، كل ذلك يثبت بالعقل.

بل إنّ الصوفـية جعلـوا الذوق مرادفاً للعـقل، وسيلتان لـغاية واحدة فـالصوفي يشاهد ما يعقله الفـيلسوف. الفيلسوف يعقل ما يشـاهده الصوفي. وحكمة الإشراق الفلسفي منطق ذوقي. فالكشف له منطق وقضاياه وأقيسـته. والفلسفة الإلهية حكمة تعبر عن الكون الذي يشعر به الصوفي بالعقل.

أما الأصوليون فالعقل لديهم مصدر من مصادر التشريع يسمونه القياس، تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لتشابه بينهما في العلة. هو الاستحسان أو الاستصحاب أو أصل العقل. والأشيـاء على البراءة الأصلية قبل حكم الشـرع أي أنها على حكم

العقل. وطرق استنباط العلة، تنقيح المناط، وتخريج المناط، وتحقيق المناط كلها منطق يجمع بين العقل والتجربة في فهم النص والواقع. ومن لا منطق له لا ثقة بعمله.

وأما الفقهاء، فالعقل لديهم أيضاً أساس النقل كما عرضه ابن تيمية فى «موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول»، ومن قدح فى العقل فقد قدح فى النقل. ومن مبادئ المنطق الإسلامي، ما لا دليل عليه يجب نفيه، وقياس الأولى، وهي كلها أقيسة عقلية تقوم على البداهة والاتساق.

وقد استمر التنوير فى النهضة العربية المعاصرة فى كل التيارات الفكرية الإصلاحية والليبرالية والعلمية. تجلى ذلك عند الأفغاني ومحمد عبده مقتربين من الاعتزال القديم. العقل قادر على إدراك حسن الأشياء وقيمها، والإرادة مستقلة، لها حرية الاختيار، والطبيعة لها سننها، و«للكون نظامه» و﴿لن تجد لسنة الله تبديلا﴾، والإسلام حركة في التاريخ، تدفعه نحو التقدم والكمال كما عرض محمد عبده فى «رسالة التوحيد». الإسلام أساس قيام المدنية، العلم والحضارة، الطبيعة والمجتمع كما بين فى نقاشه مع فرح أنطون. وغياب تحكيم العقل عند الكواكبي أحد أسباب الاستبداد.

وقد أصبحت الليبرالية فى عصر النهضة كما مثلها الطهطاوي وخلفاؤه: علي مبارك وأحمد لطفي السيد وطه حسين والعقاد تعادل التنوير بل وتقتصر عليه، ويقتصر هو عليها نظراً لوجود الطهطاوي في فرنسا في عصر التنوير ورواده وتحول التنوير إلى ثورة. فأدرك أن قاعدة الحسن والقبح العقليين هما ما سماه الغرب التنوير، وأن ابن خلدون هو مونتسكيو العرب، وأن مونتسكيو هو ابن خلدون فرنسا. فلا فرق بين «المقدمة» و«روح القوانين»، بين العمران والاندوستريا، بين الفكر والوطن «فليكن هذا الوطن مكاناً لسعادتنا أجمعين. فنبنيه بالحرية والفكر والمصنع». وتعليم البنات لا يقل أهمية عن تعليم البنين. والإسلام مرتبط بالأوطان ارتباط الرسول بالحجاز.

وبالرغم من أن التيار العلمى الذى أسسه شبلي شميل، وفرح أنطون، ويعقوب صروف، وسلامة موسى، وإسماعيل مظهر يعتمد على التجربة أساساً، إلا أن التجربة نفسها تعتمد على العقل، والعقل أساس العلوم الرياضية والطبيعية على حدّ سواء لمعرفة نظام الكون. العقل والطبيعة صوتان، وصوت العقل هو صوت الطبيعة، ودراسة النفس ودراسة البدن لمعرفة أسرار الكون كما كان الحال عند الحكماء،

الفلاسـفة الأطباء. وما سـماه فرح أنطون العلمـانية هو فى الحقـيقة تأسيس مـصالح الناس على العـقل والعلم. والطبيعـة كتـاب مفتـوح ينظر العقل فيـها كـما ينظر في الكتاب المدون.

والإسلام المستنيـر أساس النهضات العـربية الحديثة منذ حـركة عرابي ١٨٨١-١٨٨٢ الذي كان تلمـيذاً للأفغـانى متأثراً بتـعاليمـه، وقد قامت حـركة ١٩١٩ على أفكار محـمد عبده الذي صـاغ مبادئ الحزب الـوطنى بعد أن وضع الأفغاني شـعار «مصر للمصريين». ومن ثنايا الثورة المصرية الثـانية تأسست الجامعات وقامت النظم البرلمانية، وتمت صياغة الدستور الذي يكفل الحريات العامة.

يستطيع الإسلام المستنير أن يحيي المشـروع النهضوي العربي بعد أن بدأ يتفكك ويتضـاءل وتبهت معالمه. ويتـمثل ذلك في تحرير الأرض. و بناء المواطن المتـحرر من صنوف القهـر والعسف والطامح إلى تحـقيق العدالـة، و تحقيق وحـدة الأمة بدلاً من التـفتت والتـجزؤ والتناحـر على الحدود والقـضاء على الأوطان باسم الأقلـيات، و الدفـاع عن الهوية والأصـالة ضد التـغـريب والتقليـد ، و التنمـية المسـتقلة للمـوارد الطبيعية والقوى البشرية ضد التبعية.

والإسلام المسـتنير قـادر على أن يكون خطاباً مـوحداً لأنواع الخطاب السـياسي القائم. فهو موجـود فى الخطاب الليبرالي منذ نشأته وتبنيه الإسلام المستـنير كمصدر له بالإضـافة إلى المصـدر الغربى. وهو مـوجود فى الخطاب القـومى، فالقـوميـة هي الحامل للإسـلام، وإسلام الجزيرة العربيـة أولاً كان شرط انطلاق الإسلام منهـا شرقاً إلى فارس وغـربا إلى بلاد الروم. والقوميـة لغة العرب، والإسـلام ثقافتهـا. الإسلام المستنيـر إذن هو القاسم المشترك فى الآيديولوجـيات العربية المعاصـرة والقادرة على التقريب بينها فى برنامج عمل وطني مشترك.

والإسلام المستنير ثقافـة الناس، النخبة والجماهير والطبقات المتـوسطة. تستعمله النخبـة لإعطائها شـرعية التـاريخ، وتستعـمله الطبقات المتـوسطة دفاعـاً عن القانون والنظام. وهو حى فى الثـقافـة الشعـبيـة التي تمتـد إلى الناس بتصـرفاتهم وقـيمـهم ومعاييـرهم. هو أساس مشترك للجـميع، يسهل الانتساب إليـه والولاء له بعيداً عن الاختـيارات الايديـولوجيـة المتنافرة والتنظيـمات الحـزبية المغلقـة. وهو موجـود فى المدارس والجـامعـات والمساجـد والصحـف وأجهـزة الإعلام دون حـاجة إلى منبـر مـسـتقل وجـهـاز إعـلامي جـديد وهو الرابطة بين الحـاكم والمحكوم، بين الحكومـة

والمعارضـة. يمكن الاحتكام إليـه حتى لو تبـاينت التفـسيرات. لا يـرفض الحاكم أن يكون الأمـر بـينه وبين المحكوم شـورى، وأن يحـكم بالعـدل، وأن يحـقـق العـدالة الاجتماعية والمساواة وأن يستمع إلى النصح، وأن يدافع عن الثغور وأن يعلم الناس، وأن ينمي موارد البلاد. ولا يرفض المحكوم أن يتم تحـقيق مصالحه باسم ثقـافته حتى يتوحد ماضيه فى حاضره، وحاضـره فى ماضيه. فلا يثور على الحاضر باسم الماضي، ولا يثور على الماضي باسم الحاضر.

الإسلام المسـتنير إذن تيار ثقافي واخـتيار فكري، وممارسة عـملية لبناء الأوطان، وتغيير المجتمعات لما هو أفضل فى إطار من الـثقافة المشتركة والعمل الوطني الموحد، بعـيداً عن التنازع والتناحـر والقتـال بين الأخوة - الأعـداء ففي أوقـات التحـديات الكبرى تتوحد الجهود.



اللاساميّة العصريّة : شعلة أولمبيّة

محمّد شاهين ◆

عقد مؤتمر عزرا باوند (وهو شاعر أمريكي مهم في حركة الشعر العالمي الحديث) في شمال إيطاليا في الحصن الذي قضى فيه سنواته الأخيرة بعد أن خرج من الأسر الذي دام ما يقرب من اثني عشر عاماً عندما ألقى الحلفاء القبض عليه في حزيران عام ١٩٤٤ وأخذوه أسيراً بالقرب من بيزا في إيطاليا، واتهموه بالخيانة العظمى، لأنه كان معارضاً لسياسة بلده أمريكا في الحرب العالمية الثانية إذ استمر يقدم أحاديثا في الإذاعة على مدى بضع سنوات يدين فيها سياسة أمريكا ومن هم وراء هذه السياسة من أصحاب رؤوس الأموال والبنوك الذي كان لهم الدور الرئيسي في تزويد الحرب بالوقود الذي تحتاجه. عمل محبو باوند وعلى رأسهم أليوت على تحويل تهمة الخيانة إلى تهمة الجنون من أجل تخفيف العقاب، وبهذا انتهى باوند في مصحة سينت اليزابيت في واشنطن وقدم إلى المحكمة على أنه مختل عقلياً، واستمرت محاكمته على أنه كذلك إلى أن خرج من الأسر بمساعدة أهل الخير أمثال الشاعر روبرت فرست في حزيران عام ١٩٥٨، وقصة خروجه من الأسر قصة طويلة ومعقّدة.

يعقد المؤتمر مرة كل عامين، كل مرة في مكان، في جامعة في أمريكا أو بريطانيا

◆ أستاذ الأدب الإنجليزي والمقارن في الجامعة الأردنية ونائب رئيس جامعة مؤتة سابقاً .

أو أوروبا. وهذه هي المرة الثانية التي يعقد فيها المؤتمر في هذا المكان الذي تملكه ابنته ماري من شريكة حياته الإيطالية أولغا. وتستقبل ماري المؤتمر بحماس منقطع النظير وتحاول الاستماع إلى الأبحاث التي يقدمها المؤتمرون على مدى ثلاثة أيام دون كلل أو ملل وهي في الثالثة والسبعين من العمر.

لست بصدد الحديث عن تفاصيل المؤتمر ولا عن كل ما جرى فيه تحت عنوان المؤثرات التي تأثر بها شعر باوند والتي أثرت في شعر الآخرين.

يتحدث المؤتمرون عادة عن مساهمات باوند الريادية في عالم الأدب والفكر والحضارة وكيف أنه كان سباقاً في التجديد وفي تطوير الموروث وتعتبر مجموعة أشعاره التي تعرف «بالأناشيد» ملحمة القرن العشرين التي لم يسبق لشاعر أو أديب أن قام بإنجاز شبيه بذلك.

خاتمة المطاف في المؤتمر جلسة خصصها منظم المؤتمر، للناقد المعروف ديفد مودي، الأستاذ بجامعة يورك في بريطانيا، وهو حجة نقدية عن باوند وأليوت. عنوان بحثه الذي استغرق زهاء ساعة، أطول جلسة في المؤتمر : «اللاسامية عند باوند في الثلاثينات : صياغة جديدة » وهو موضوع يتجنب المؤتمرون الحديث عنه في المؤتمرات حيث يتركز الحديث عن الشاعر الأديب، الناقد وليس عن السياسي باوند الذي دخل معترك الحياة السياسية خلال النصف الأول من هذا القرن. رغم تجنب الحديث عن هذا الموضوع في المؤتمرات السابقة على مدى ربع قرن إلا أن العديد من النقاد والكتاب انبروا للكتابة عن العراك الذي دخله باوند في السياسة خارج جلسات المؤتمر. وموجز القول إن الحديث عن باوند والسياسة سرعان ما يصبح موضوعاً ساخناً يخلق الإرباك والإحراج والانقسام الحاد حيث يبرز السؤال المعروف : كيف أن شاعراً عبقرياً يزج بنفسه في الفاشّية ويتطوع للدفاع عنها بكل ما أوتي من فصاحة الشعر وبلاغة النثر وعلى مدى سنوات طويلة، ثم إن باوند نفسه قال الشيء الأكثر عما يعرف فيما بعد باللاسامية، وقال في الموضوع أكثر مما قال مالك في الخمر، أي أن انخراطه في هذا الأمر ليس خافياً على أحد وليس بحاجة إلى إثبات أو جدل من نوع أو آخر. وقد تأثرت شهرة باوند الأدبية في مدة طويلة وخصوصاً في السنوات التي تلت الحرب العالمية الثانية حتى نهاية الخمسينات بل وبداية الستينات بسبب هذه القضية إلى أن تبين لجمهور غفير من صفوة الباحثين والدارسين وأساتذة الجامعات في بريطانيا وأمريكا وأوروبا أنه لا يمكن للعالم أن يتجاهل هذه الضحية

الفذة رغم كل مـا أحاط بها من ظروف ينـظر إليها البـعض على أنها تفسـد الصورة الإيجابية للفن. ويبدو أن الغالبية العظـمى انتهجت طريقاً وسطاً أصبح جل الاهتمام فيـه هو التركيـز على فن وأدب وفكر باوند دون نبش الموضوع مـؤثرين الإبقاء على ملف السياسة مـغلقاً. وهكذا فقد حضرت المؤتمر تلو الآخر منذ منتـصف السبعينات دون أن أسمع بحـثاً عن الموضوع محـافظة على عبقـرية باوند الشعرية والابتعـاد بها عن السياسة.

وهكذا عندما جلس مودي على الطاولة ليقدّم بحثه في بهو القلعة الفسيح الذي يطل على امتداد جبال الألب اجتمع حـشد المؤتمرين الذي بلغ سبعين مشاركاً وكلهم آذان صـاغيـة إلى أول بحث يلقى عن اللاسـاميـة عند باوند. مرة أخـرى لا أريد أن أتعرض لكل ما جاء في بحث مودي فالمقام هـنا لا يستدعي حضور المقال كله حيث أنني سأكتفي بالإشارة إلى الانطباع الذي يتركه الموقف على مستمع عربي حضر إلى المؤتمر في مثل هذا الموسم من الهجرة إلى الشمال.

بدأ مودي حـديثه بالقول أنّ باوند اللاسـامي ليس باوند الذي يعنيه أو يهـمه أو الذي يتعرف عليه. ثم أردف قائلاً لقد كان باوند لا سامـياً وغير لا سامي معاً واختتم حديثه قائلاً إن باوند شخصية تراجيدية بالمعنى اليوناني للتراجيديا حيث يكون البطل عظيمـاً رغم ما فيـه من ضعف إنساني يودي بحـياته في النهـاية، أي أن بطولته تظل ناقصة ما دامت اللاسامية عالقة بها. أنهـى مودي حديثه. صفق له الجميع، فهو دائماً في طليعة المتحدثين في كل مؤتمر عن باوند. خيم الوجوم على الجميع. لم يسأل أحد أي سـؤال. وقفـت وقلت لصـديقي مودي إن هنـاك أدلـة كثـيـرة على الموضـوع لم يتعـرض لها (وأنا أعلم أنه على علم بها وبغـيرها ولكن الموقف بالنسبة لي اسـتدعى هذه الملاحظة) ورحت أسـوق له الأمثلة أحـدها رسالة غيـر منشورة من باونـد يقول فيها إن الصـهاينة وروزفلتهم (نسبة إلى روزفلت) يتحملون الوزر الأكـبر في إشعال نار الحرب العالمية الثانية وأتبعت ملاحظاتي، إن باوند كان من بين الرواد الذين ميزوا بين اليهودية والصهـيونية. ثم أعقبت ملاحظتي بمثل آخر في رسالـة أخرى أيضاً غير منشورة علق فيها باوند على ظهـور إسرائيل عام ١٩٤٩، حيث قال : إنه أصبح لدى العالم فاتيكان جديد وحبـذا لو نشأ هذا الفاتيكان الجديد في روما بدلاً من تل أبيب. خيم الوجوم مـرة أخرى. لا أحد يريد أن يقتحم حـقل الألغام. وبعد أقل من نصف دقيـقة هبت العـاصفـة عندما وقـفت ماري توجـه اللوم بأعلى صوتـها وهي تنفـجر

بالبكاء إلى مـودي، بل وإلى الجـمـيع قـائلة : ليس هذا هو باوند فـهـو الرجل الذي تطوع للدفاع عـن قضايا الإنسـان وعلينا أن نذكره في علاقـته مع هذه القـضايا وألا نجعل توافه الأمور تشتت انتباهنا إلى آخر ذلك من خطبة عصماء طويلة...

بيت القـصـيـد هنا (وأقـول هذا قـبل أن يضل القـارئ الطريق في مـتـاهات هذا الموضـوع) هو ليس باوند الشاعـر أو اللاسامي، وليس مـودي الناقد الألمعي، وليـست ماري التي لا يحـسدها أحد على التـركة الثقـيلة التي ورثتها عن شـخصية أب جـدلية ترهق جدليتها أقوى وريث أو وريثة، وفي النهـاية ليست موضوع اللاسامية، وإنما بيت القصيد هنا هو أخلاقيات الغرب الفضفاضة التي تتسع لكل شيء وتحاكي كل موضوع حسب ما تريد أو حسب مـا يتفق هواها أو حسب الظرف. فهي كما يـقول المثل كبرها تكبر وصغرها تصغر، حسب الموقف والطلب. لم أتوقع من صديقي مودي الذي قرأت له نقداً ذكيـاً عن باوند وعن أليوت أن يضع نفسه في هذا الموقف من التناقض. فـيقول إن باوند مع اللاسامية وضد اللاسامية في آن واحد، وإنه شاعر فذ مع أنه مع اللاسامية، هذا يذكرني بمطلع قصيدة لرامبو يقول فيها لا أحد هنا مع أنه يوجد شخص هنا، ولكن رامبو كان يعـالج موقفاً شعرياً لغـوياً لا سياسياً فنياً. يؤمن مـودي أن باوند كان شاعراً عبقرياً ولكنه يـخشى أن يحتفظ بهذا الموقف دون أن يحاول تبرير الـلاسامية عند باوند لأن اللاسامـية وقصـتها الطويلة الـعريضة أصـبحت من كبـائر المحرمات في الحـضارة الأوروبية الحـديثة بعد الحرب العـالمية الثانيـة. المهم أن مودي استخـدم كل ما يملك من ذكاء في تبرير موقف اعـتقد أنه بحاجة إلى تبرير لولا أن مـودي ينتمي إلى تراث غربي تفـوق على أمم العالم في التـبرير حـيث يضع أحيـاناً كل مقـومات فكره في التـاريخ والفلسفة والدين والعلم وما إلى آخر ذلك في خدمة التـبرير وبطريقة ذكية تصبح حلية خـادعة تحـقق هدفهـا دون أن تفـصح عن أسلوبهـا الذكي. خلوت بمودي في ركن من أركان البهو وقلت له على مـسمع من ماري : المسألة بسيطة ولا أعتقـد أنها بحاجة إلى كل ما أحطت نفسك به من عـناء. كما ذكرت أنت وكما يعـلم الناس إشتغل باوند في الثلاثينات من هذا القـرن بالاقتصاد آمـلاً أن يكون أداة أقوى من الشعر في التـأثير على الناس خصوصـاً عندما كان الجو ينبـئ بحرب عالمية جديدة، وخـلص إلى أن أصحاب رؤوس الأموال الكبـيرة من أصحـاب البنوك في أمريكا وأوروبا هم الذين كـان بيدهم التحكم في إشعال فـتيل حرب عالمية جديدة، وحـاول مرتين أن يلتقي برئيس الولايات المتحدة ليقنعـه بأن لا تدخل أمريكا الحرب آملاً في أن يمنع عدم تدخلها إشـعال الفتيل.

ولو كـان روشكايلد من الأسكيـمـا لما تحول عـن مهـاجـمتـه، أي أن مـهاجـمـة باوند لروشكايلد وبني ذويه لـم تكن فعـلاً على أساس عـرقي بل شـاءت الظروف أن يكون هؤلاء الناس من أمثاله من أكـبر المتنفذين في السيطرة على رؤوس الأموال. باخـتصار المسألة كما يقولون ليست بحاجة إلى الذهاب إلى القاضي.

وبعد، فقد دفعني إلى تسـجيل هذه الواقعة ما قرأته في الحياة من ترجمـة مسيئة (سامح الله صـديقي الذي قام بالترجمة) لمقالة إدوارد سعيد «أسس للتـعايش» التي ظهر في الحيـاة، وتعليق الدكتور محمـد جابر الأنصاري عليها الذي ظهـر في الحياة أيضاً، وفي صحـف عربية أخرى في الوطن العـربي في شهر نوفمـبر ١٩٩٧، حيث اتهم الدكتور الأنصاري إدوارد سعيد أنه تراجع عن موقفه الصلب تجاه الغرب.

الأولوية الرئيسية هي أن الغرب يلبس قناعاً يوهمنا أنه الوجه ونظل نتيه في هذا القناع إلى ما شاء الله هناك قضايا في الغرب يظل يـعتبرها مصدر رعب لا يساوم أو يحاور عليهـا حتى لو نظرنا إليها عن غـير ذلك. من هذه القضايا اللاسـامية والنازية والفاشـية التي هي في اعـتقـاد الغرب علامـات بارزة في تاريخه الحـديث ويعالجـها لسوء الحظ بطرق تخفى علينا وعلى غيرنا.

ما أريد أن أقولـه هنا إن هناك بعبعاً في لا شعور الغرب خلفته الحربان العالميتان وخصوصاً الثانية. وإنه لمن سوء الطالع بالنسبة لنا كعرب أن أوروبا في الحرب الثانية ارتكبت ما ارتكبت من مـذابح ضد اليهـود وغير اليهـود (البولنديين مثلاً وغـيرهم) كانت نتـيجتـها أن عقدة ذنـب جديدة بالإضافـة إلى العقدة الأصيـلة التي تسمى في الكاثوليكيـة بالذنب المحـتـوم (original sin)، أي أن المذابح أو مـا سـماها مـتـرجم جريدة الحياة محرقة اليهود بدلاً من تسمـيتها على سبيل المثال مذابح النازية أو مذابح الأوروبيين اليـهـود. هذه المذابح خلفت عند الغـرب الأوروبي (وأمـريكا) نوعـاً من الشعـور بالذنب و هذا التعاطف أصـبح غير قـابل للنقاش. و هذا مـا يقولـه إدوارد سعيد في مقالته «أسس للتعايش».

في عام ١٩٩٥ ظـهر من مطبـعة جامـعة كـيمـبردج كـتاب أليـوت، اللاسامـية والشكل الأدبي لمؤلفه انثـوني جولياس. استقـبل الكتاب بحفاوة بالغـة من قبل عدد هائل من المراجعين في مختلف المجالات والملاحق الأدبية وطبـعت طبعة رخيصة من نفس المطبعة كدليل على رواجه. حـصلت على الكتاب بعد ظهوره بعامين ولم أبذل جهداً فـي الحصول عليه من قـبل إذ أن الموضوع برمته لا يسـتهويني كثـيراً. في ذلك

الصيف التقيت بالأستاذ الذي قام بإلاشراف على دراسته في جامعة كيمبردج وقد كان أستاذاً لي في نفس الجامعة. سألته عن الكتاب الذي أثار كل هذه الضجة على مدى عامين أو أكثر. أجابني الأستاذ جون بير وهو من أقدم أساتذة كلية الأدب الانجليزي بالجامعة إنّه لم يقرأ الكتاب لأن مثل تلك الكتب لا تثير في نفسه حتى الفضول. ولكنه روى لي بحماس كيف أن المؤلف وهو من طلابه استشاره في مكالمة هاتفية من لندن استشاره قبل ظهور الكتاب تقريباً في الكتابة عن موضوع اللاسامية دون تحديد ولم يعاود الاتصال به بعد ذلك. وعندما ظهر الكتاب قام محرر صحيفة اللندن نيوز صحيفة مسائية من صحف الإثارة بمهاتفة الأستاذ تسأل عن سمعة المؤلف وأخلاقياته دون أن تقدم سبباً للسؤال وبالطبع دون أن يعرف الأستاذ هدف السائل من السؤال. وأردف الأستاذ قائلاً إنه من الجدير بالذكر أن المؤلف انثوني جولياس هو محامي الأميرة الراحلة ديانا.

وفي العادة تقتطف دور النشر قليلا من جميل القول الذي يرد في عرض الكتاب في طبعته الأولى كثبت مفيد على غلاف الطبعة التالية التي غالباً ما تكون طبعة أقل تكلفة. وفي حالة كتاب اللاسامية المذكور قام الناشر بنشر مقتطفات تمجد الكتاب احتلت ما يقرب من صفحتين بدلاً من مقتطفات أشبه بعينات، كما يقتضي العرف. هذا مثلاً مقتطف يظهر في الصفحة الأولى من الكتاب ثم في كاتالوج الناشر لشاعر معروف وله سمعته في نقد الشعر وهو توم بولين الذي يقول : إن دراسة جولياس تشكل حداً فاصلاً بين أليوت في الماضي والمستقبل، ولن يعود أليوت يتمتع بشهرته المعهودة بعد دراسة جولياس التي ستشكل حداً فاصلاً بين مكانة مرموقة جعلته الدراسات الأدبية ماضياً يحتلها وبين مستقبل مظلم أحالته دراسة جولياس إليها. ويتنبأ بولين أن دراسة جولياس هذه لأليوت ستشكل بداية لعملية طويلة في إعادة النظر فيما كتب عن أليوت من نقد في الماضي. والمقتطفات الأخرى التي جعلها الناشر ثبتاً في الطبعة الجديدة لا تقل بلاغة في هجومها على أليوت ومحاولة النيل منه.

يقول جولياس في مقدمة كتابه : ليست اللاسامية مستوىً واحداً. فبعضها يكسر الأضلاع اليهودية، والبعض الآخر يجرح الشعور اليهودي. بالنسبة لأليوت فإن لاساميته تقع بين الصنفين من اللاسامية. لقد كان أليوت مؤدباً مع اليهود الذي عرفهم وعرفوه، ولكنه كان مسيئاً لمن عرفوه من خلال أعماله الأدبية.

باختصار الكتـاب أشبه بمرافعة في محكمـة استغل جولياس ذكاءه وتدريبـه كمحام بارع في إخراج كتاب مثـير أشبه بقضية مثيرة توكل في كـسبها، وهو يعلم في قرارة نفـسه الحقـيقـة، ولكن الحقـيقـة عند محـامي الدفاع شيء وهو يعـرضهـا على الملأ والحقيقة المجردة شيء آخر يظل الفاصل بينهما مجالاً رحباً للاستثمار والاصطياد في الماء العكر.

◆

وبعد فعندما قرأت برنامج مؤتمر باوند وعلمت أن بحث الأستاذ ديفد مودي هو عن لاساميـة باوند أيقنت على الفـور امتداد تأثيـر كتـاب جولياس وأن ديفـد مودي انضم إلى الركـب طواعـيـة أو كـراهيـة، وإلا لماذا لم يتطـرق إلى هذا الموضـوع في دراساته التي تعتبر حجة عن أليوت ؟

وهكذا تبدأ أصابع الاتهام بالتسلل إلى أكبر شـاعر عرفه القرن العشرين والذي كانت له أكبر مسـاهمة في تغيير مجرى الشعـر والنقد ليس فقط في العالم الأنجلو - سكسوني بل في بقـاع شتى من هذه المعمورة. هل سـيفقد أليـوت بعض مصداقـيته الفنية في المستقبل كـما يتنبأ جولياس ويبدأ حتى المعجبـون به أمثال مودي بالنظر إليه على أنه يقـتـرب في صورته مـن البطل التـراجيـدي الذي يشـوب الضعـف حيـاته المأساوية وبهذا يلحق بقائمة الشرف أو اللاشرف التي أصبح باوند يتصدرها مثلاً ؟

وفي ضوء هذا الوضع أليس من حقنا أن نتساءل ما إذا كانت هناك تسمية تطلق على الاضطهاد والقـهر والتفرقـة العنصرية بأشكالهـا التي يمارسها أولئك السامـيون ضد الساميين من أبناء عمومتهم وفي وطنهم. أيهما أشد أذى : لا سامية الغرب التي كـانت نتـاج تاريخ أوروبي مـعـقـد في القـرنين التـاسع عـشـر والعـشـرين تجـاوزه الأوروبيون وأصـبح تاريخاً، أم مـا يمكن أن نسمـيه لا سامـية السامـيين التي تمارس حاضراً حتى دون وجود ذلك المبرر وهو الاختلاف العرقي.

إذا كان لابد من التعامل مع الغرب (وهو أمر يبدو أنه مصيري) فإن أبجدية هذا التعامل في التعرف على بوصلة تفكيره التي توجهه شرقاً وغرباً، وهي أبجدية معقّدة لسوء الحظ، ولا يمكن أن نـفك شيفـرتها ونحن غارقـون في محليتنـا، نمجد ذاتنا في المحافل المحلية، بعيداً عما يجري في العالم من تطورات.



مؤتمر : « مستقبل الإسلام في القرن الهجري الخامس عشر »

كمال عفانة ◆

عقدت جلسة تنظيمية اتفق فيها على استيعاب البحوث العديدة التي بلغت ٥٢ بحثاً في خمس لجان، تتولى كل لجنة منها مناقشة محور من محاور الموضوع الرئيسي للمؤتمر الذي هو : «مستقبل الإسلام في القرن الهجري الخامس عشر» وذلك وفق ما يلي :

اللجنة الأولى وتجمع بين المحورين الأول والثاني، وموضوعها : « ثورة الاتصالات وثورة التكنولوجيا في القرن الهجري الخامس عشر، وموقع الأمة الإسلامية فيها».

وقد عقدت جلسة واحدة برئاسة الدكتور أكمل الدين إحسان أو غلي، نوقش فيها البحثان التاليان :

١ - تكنولوجيا المعلومات ووسائل الإعلام الجماهيرية وأثر العولمة في العالم الإسلامي للدكتور سليمان عبد الله شلايفر.

٢ - ثورة التكنولوجيا في القرن الهجري الخامس عشر، وموقع الأمة الإسلامية فيها للدكتور أبي الحسن صادق.

◆ باحث من الأردن.

اللجنة الثانية المخصصة للمحور الثالث : «التطرف في الإسلام»
وعقدت ثلاث جلسات، وفق ما يلي :
الجلسة الأولى : برئاسة السيد علي الهاشم، ناقشت أبحاث :
١- التطرف في الإسلام للدكتور أحمد صدقي الدجاني.
٢- أحداث ١١ سبتمبر (أيلول) و (الحرب على الإرهاب) وتأثيرها على وضع الجاليات الإسلامية في الغرب (بريطانيا نموذجاً) للسيد عبد المجيد الخوئي.
٣- وسطية الإسلام والتطرف الديني للدكتور عبد الهادي بو طالب.

الجلسة الثانية : برئاسة الدكتور شاكر الفحام، وناقشت بحث :
التطرف في الإسلام للدكتور وهبة الزحيلي.

الجلسة الثالثة : برئاسة الدكتور أحمد كمال أبو المجد، وناقشت بحثي :
١- التطرف في الإسلام للشيخ محمد طاهر آل شبير الخاقاني.
٢- موقف الإسلام من الغلّو والتطرف وما يسمى بالإرهاب في هذه الأيام للدكتور عبد السلام العبادي.

اللجنة الثالثة المخصصة للمحور الرابع : صراع الحضارات

وعقدت ثلاث جلسات، وفق ما يلي :
الجلسة الأولى : برئاسة الدكتور أحمد هليل، وناقشت أبحاث :
١- الإسلام والغرب، صراع أم حوار للدكتور حسن حنفي.
٢- العلاقة بين الإسلام والغرب، وواجب المسلمين لآية الله الشيخ محمد على تسخيري.
٣- تأملات في مستقبل المشروع الإسلامي في أفق القرن الهجري الجديد للدكتور محمد فاروق النبهان.

الجلسة الثانية : برئاسة الدكتور مدثر عبد الرحيم الطيب، وناقشت أبحاث :
١- أيلول ونظرية صراع الحضارات للدكتور مراد هوفمان.

٢- مستقبل الإسلام في القرن الواحد والعشرين للدكتور هشام نشابة.
٣- صراع الثقافات للدكتور جاويد إقبال.

الجلسة الثالثة : برئاسة الدكتور عبد الكريم غرايبة، وناقشت أبحاث :
١- صدام الحضارات، أهو افتراء على التاريخ، أم هو مشروع لإيقاد حرب ثالثة للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي.
٢- صراع الحضارات في إفريقيا جنوب الصحراء للأستاذ عبد الله باه.
٣- بين تصادم الحضارات وحوارها : رؤية مغايرة للدكتور عز الدين عمر موسى.

اللجنة الرابعة المخصصة للمحور الخامس : دخول العلمانية على الأمة الإسلامية

وعقدت جلستين وفق ما يلي :

الجلسة الأولى : برئاسة الشيخ أحمد بن حمد الخليلي، وناقشت أبحاث :
١- العلمانية في العالم الإسلامي (نموذج الوطن العربي) للدكتور رضوان السيد.
٢- تأثير العلمانية على المؤسسات الاقتصادية في الأمة الإسلامية للدكتور عبد العزيز الخياط.
٣- الأمة الإسلامية والعولمة للسيد مصطفى محقق داماد.

الجلسة الثانية : برئاسة الدكتور عبد الكريم خليفة، وناقشت أبحاث :
١- الاختراق العلماني للعالم الإسلامي للدكتور محمد عمارة.
٢- هل نعيش بداية انهيار القانون الدولي ؟ للدكتور عبد الهادي التازي.
٣- أثر العولمة الثقافي على المجتمع الإسلامي للدكتور عمر جاه.
٤- المواجهة الإسلامية مع الحضارة الغربية الحديثة : العلمنة وأزمة الهوية للدكتور سيد محمد العطاس ؛ وقدم الدكتور عمر جاه ملخصاً للبحث نيابة عن كاتبه.

اللجنة الخامسة المخصصة للمحور السادس : تنبؤات القرآن والحديث عن القرن الهجري الخامس عشر وعن آخر الزمن.

وعقدت جلسة واحدة برئاسة الشيخ محمد سالم بن عبد الودود، وقدم فيها الباحث الشيخ السقاف: «تنبؤات القرآن والحديث عن القرن الهجري الخامس عشر وعن آخر الزمن». هذا ووزعت على المشاركين في الدورة بحوث لم تتح الفرصة لأصحابها لإلقائها إما لعدم تمكنهم من حضور الدورة وإما لوصولها متأخرة، وهي :

١ - بحث الدكتور يوسف القرضاوي بعنوان : «من الغلو والانحلال إلى الوسطّية والاعتدال »

٢- بحث السيد علي بن عبد الرحمن الهاشم بعنوان : «حضارة الإسلام : نظام روحي وأخلاقي وإخاء إنساني».

٣- بحث الدكتور عمار الطالبي بعنوان : «العولمة وأثرها على السلوكيات والأخلاق».

٤ - بحث الدكتور عبد العزيز بن عثمان التويجري بعنوان : «صراع الحضارات في المفهوم الإسلامي»

٥- بحث الدكتور أنس كاريتش بعنوان : «هل الإسلام الأوروبي أمر مثالي غير قابل للتطبيق أم أنه فرصة واقعية للإسلام ولأوروبا».

◆ وقد برزت من خلال البحوث المقدمة، ومن خلال المناقشات التي دارت حولها، الأفكار والملاحظات التالية :

إن التكنولوجيا والتجارة وتشابك مصالح الشعوب لا تدعو بالضرورة إلى نشر النزعة المادية، ولا تولد أزمات روحية أو أخلاقية. وقد وجد اقتصاد السوق أيام

◆ ازدهار الديانات العظمى في الشرق والغرب دون أن يقوض بنيان الحضارات المرتكزة على العقائد الدينية.

إن الأسلمة لا بد أن تعني ضمناً جهداً مميزاً من الجمع والتوليف من حيث الشكل والمضمون، مثلما قام الفكر الإسلامي بأسلمة الفلسفة الإغريقية، ومثلما

◆ قام باستيعاب تقاليد فنون الحضارات القديمة لإقامة فن إسلامي، وعمارة وهندسة في المناطق الحضرية وغيرها.

ضرورة أن تكون للأمة الإسلامية مشاركة في التقدم التكنولوجي العالمي، وذلك بتحديد قائمة أولوياتها، وتحديد خطة عمل لتحقيق هذا التقدم، ويكون ذلك برصد اعتمادات مناسبة في الموازنات الوطنية لتمويل التعليم ومراكز البحوث

◆ ونشر الوعي بذلك. وتبنّي السياسات الضرورية الأخرى التي تمكن من تحقيق هذا الهدف، ومن بينها التعاون بين البلدان الإسلامية في خططها البحثية، والتفتح والتعاون مع الجهات المختلفة الأخرى.

◆ إن التقدم التكنولوجي في مختلف المجالات ضرورة حيوية للعالم الإسلامي، ليحقق المشاركة الحضارية والإنسانية في حركة التقدم العالمي، وذلك بما يكّنه في طاقاته الروحية والعقلية من قيم مثلى، ومن إمكانات للإبداع. وإن هذه الخطوات تساعد على أن تصبح لنا مساهمة في صناعة التكنولوجيا وتبادلها، بدلاً من الاستيراد المطلق لها.

◆ الإفادة من ثورة الاتصالات لتقديم صورة العالم الإسلامي المشرقة بدينه وقيمه المثلى، وذلك بإقامة إعلام يعتمد الأسس المهنية المبنية على الصدق وفهم الذات، وحسن التأتي مع الآخر، امتثالاً لما أمرنا الله تعالى به.

◆ التحديات التي تواجه الأمة الإسلامية لا ينبغي أن تدعو إلى الإحباط والانطواء على الذات، بل تدعوها أن تكثف من جهودها لتحقيق تقدمها ومشاركتها في العطاء الإنساني، وذلك بتقديم نموذج حضاري يؤكد أصالة منابعها الروحية، وقدراتها على المنافسة، وهذا يصنع الرد المباشر على مختلف صور التشويه التي تلحق بها.

◆ إننا مدعوون لتقديم الحقائق العقائدية - باعتبارنا أمة إسلامية - وللحوار مع الآخر بالحكمة والإقناع، لمواجهة ما نوصم به من التطرف والإرهاب بغير حق. ولا يخفى أن الإسلام هو دين التوازن والاعتدال في العقيدة والأخلاق والمعاملات. والتسامح هو يرفض الغلو والتفريط.

◆ لقد آمن المسلمون عبر تاريخهم الممتد بالعدل والمساواة والأمن على الأنفاس والأموال، وبالتعايش مع أصحاب الديانات والثقافات الأخرى. وإن لكلمة الإرهاب، وما تشحن به من معان، عبر عنها المسلمون بالتعدي على حق الغير، وفي بعض صورها الجائرة بالحرابة، وكلها لها أحكام رادعة رافضة لهذا السلوك.

◆ إن الإرهاب فعل منكر في ديننا وسلوكنا، وهو غير المقاومة التي تكون حقاً مشروعاً للدفاع عن الوجود، والوطن، والعرض، والمال، وسائر الحقوق. إن المسلمين، في البلاد العربية مواطنون لهم حقوقهم، ويسهمون في

مجتمعاتهم بما عليهم من واجبات. وهم يستنكرون الإرهاب عن إيمان ديني، وليس فقط من وجهة نظر القانون والوضع السياسي وحدهما. وإن آصرتهم

- الروحية بأشقائهم المسلمين في أنحاء العالم حقيقة ثابتة لا تنفصم. ولا يمكن تجاهل معنى هذه الرابطة الثقافية الخاصة في عالمنا عند رسم السياسات الخارجية.

إن المغريات والعوائق عن الخير وضعف اليقين وتوقف المدد الروحي الخاص في

- عصرنا، تجعلنا في حاجة أكيدة للتيسير على الناس، وليس ذلك بقسر النصوص لتحقيق المبتغى، ولكن بتبني الاجتهادات، المستندة إلى مبادئ الشريعة، بما يحقق الرفق بالناس.

إن المصطلح الرائج : الصراع بين الحضارات، يعبر عن فعل من أفعال الشر،

- يقابله في عقائدنا : «الحوار» الذي يقيم بديلاً أمرنا به في ديننا. وبالحوار وحده يقام السلم والتعايش، وتبطل الحالات العارضة في مسيرة التاريخ، التي يعتبرونها - وهماً - من حتميات التاريخ.

إن الإسلام والمسيحية خاصة مدعوان إلى الحوار الدائم، ليس بهدف تسوية

- الخلافات التاريخية والحديثة، والخلافات بين الشرق والغرب فحسب، بل لتجاوز ذلك إلى الخروج بالعالم الذي يسودانه من أزمته الأخلاقية، وإقامة التقارب بين المؤمنين من أتباع الديانتين في أرجاء العالم.
- نحن بحاجة إلى نظرية تربوية إسلامية متكاملة، نبني عليها أجيالنا الناشئة، وتكون معبرة عن طموحاتهم، وتعمل على التجسير بين المثال والواقع بما تقيمه في نفوسهم من مثل، وبما تبعثه فيهم من طاقة للعمل.
- ن التعريف والدعوة بحقيقة الإسلام، ينطلقان من أن الإنسان مكلف من الله تعالى بواجبات ووظائف محددة تقوم على الاعتقاد والسلوك، ثم يترك له حرية الاختيار.

إن العدل واستيفاء الحقوق هما أساس السلام الذي يطمئن المظلوم ويجازي المعتدي، ويجتث جذور العنف والتطرف والإرهاب.

لقد دعا الإسلام منذ بدايته إلى منع الكنز والربا، والاحتكار والغش، والتحايل

- في البيع، والكذب في التعامل ؛ وإلى تشغيل المال في المعاملات وفي التجارة والزراعة والصناعة وغيرها. وهذا يدعو العالم الإسلامي المعاصر إلى الاستفادة

من ذلك بوضع خطط التنمية في جميع المجالات.

تطوير مناهج إعداد الدعـاة بهدف الـتأكد من إدراكهم لروح الإسـلام، ومنهجه

- في بناء الحيـاة الإنسانيـة بالإضافة إلى اطلاعـهم على الثقـافة المعاصـرة، بحيث يكون تعاملهم مع المجـتمعـات عن وعي وبصيرة، وينبـغي التنبه والامتناع عـما يشيعه بعضهم من أقوال غير موثوقة لتفسير بعض الظواهر.

يواجـه مجـتـمعـنا المسلم في مـجال المبـادئ فـردية غيـر مـحدودة تـتعـاظم مع التكنولوجيا الحديثة، إذ أثمر العلم الحديث حاجـات غير واقعية كثيرة أدت إلى انحراف العلم عن مـساره، فتضاربت الذات الحـقيقية مع تلك الـفردية. وينبغي البحث عن وسائل المعـرفة الكلية، والكيفـية الروحانية مع الكميـة المادية لتعزيز الوعي الفردي، لا حجبه. وهذه الوسطيـة هي التوازن الذي يهدف إليه الحديثان الشريفـان: «اطلبوا العلم ولو في الصين» و «من حـسن إسلام المرء تركـه ما لا يعنيه».

ومن الجدير بالذكر أن عدد المشاركين في الدورة الثـانية للمؤتمر العام لمؤسسة آل البيت للفكر الإسلامي قـد تجاوز المئة عالم ومفكر من ثلاثين بلداً من مـختلف أنحاء العالم.

AL-TASAMOH



من كتاب العدد

- إحسان عباس • يوسف فان إس • حسن حنفي • رضوان السيد • ناصر الدين الأسد
- محمد شاهين • حمدي زقزوق • مسعود ضاهر • ويلفرد مادلونغ • توماس شيفلر
- عبد الله إبراهيم • صلاح جرار • إبراهيم العجلوني • محمد أحمد عواد
- غسان عبد الخالق